

مکتبہ اسلامیہ دارالکتاب

سلسلہ ادارہ المصنفین

(۵۲)

مقالات شبلی

(فلسفیانہ)

جلد ہفتم

مولانا شبلی نعمانی رحمہ اللہ علیہ
کے

فلسفیانہ مضامین کا مجموعہ جو مقالات شبلی اور ان کے مختلف نمبروں سے یکجا کئے گئے

بانتھام

مولوی سعید علی صاحب ندوی

مولانا شبلی نعمانی رحمہ اللہ علیہ کے مجموعہ مقالات

۶۱۹۳۸

۱۳۵۴ھ

2000 X

2000
2000
Y A Y Y

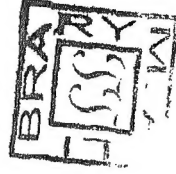
CHECKED-2602

@

M.A. LIBRARY, A.M.U.



U28660



فہرست مضامین

مقالات شبلی (فلسفیا) جلد ہفتم

شمار	مضمون	صفحہ
۱	فلسفہ یونان اور اسلام	۱ - ۱۲
۲	فلسفہ یونان اور اسلام (یونانی منطق کی غلطیاں)	۱۳ - ۱۴
۳	فلسفہ یونان اور اسلام (یونانی منطق کی غلطیاں)	۱۸ - ۲۲
۴	فلسفہ یونان اور اسلام (اجرام فلکی)	۲۳ - ۲۸
۵	فلسفہ اسلام اور فلسفہ قدیم و جدید	۲۹ - ۴۲
۶	علوم جدیدہ (علم کی حقیقت)	۴۳ - ۴۶
۷	جذب یا کشش	۴۷ - ۵۰
۸	فلسفہ اسلام (مسئلہ ارتقا اور ڈارون)	۵۱ - ۷۲
۹	ڈاکٹر برٹن اور تاریخ فلسفہ اسلام	۷۳ - ۷۶
۱۰	فلسفہ اور فارسی شاعری	۷۷ - ۸۴
۱۱	حقائق اشیاء اور معشوق حقیقی	۸۵ - ۹۰
۱۲	ندوۃ العلماء کا اجلاس سالانہ اور علمی نمائش گاہ	۹۱ - ۱۰۷



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فلسفہ یونان اور اسلام

علمی تاریخ کا یہ ایک اہم مسئلہ ہے کہ مسلمانوں نے اپنے دور میں فلسفہ و سائنس پر کچھ اضافہ یا اصلاح و ترمیم کی یا نہیں، یورپ کے مستشرقین (اور نیٹلسٹ) میں بعض اس کے منکر ہیں اور بعض منکر لیکن ہم کو جانتا کہ معلوم ہے، جو لوگ مسلمانوں کے طرفدار ہیں انھوں نے بھی فیصلہ اجتہاداً نہیں بلکہ تقلیداً کیا ہے،

طرفدار ان اسلام میں پروفیسر لیڈیان، پروفیسر مونک، دوزی، دوگا، پروزو سیدو دیہ سب فریچ ہیں، لیکن ڈریپر، مکڈانلڈ زیادہ نامور ہیں۔

ان میں سے سیدو اور مونک کے سوا باقی عربی زبان سے بالکل نا آشنا ہیں، سیدو اور مونک کی تصنیفات ہم نے اچھی طرح دیکھی اور پڑھی ہیں، ان سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ وہ عربی فلسفہ سے نہایت سطحی واقفیت رکھتے تھے، لیکن ڈریپر وغیرہ مرے سے عربی زبان ہی نہ جانتے تھے، اس لئے ان کی تجسین تجسین ناشناس ہے،

یہ تو ہمارے دوستوں کی حالت ہے لیکن مخالفوں کی حالت ان سے بھی عجیب تر ہے، یہ لوگ مدعی ہیں کہ مسلمانوں نے ارسطو کی کورانہ تقلید کے سوا اور کچھ نہیں کیا، ایک صاحب نے لکھا ہے کہ مسلم ان ارسطو کی گاڈی کے قلی تھے، پروفیسر رینان نے ایک لکچر دیا تھا جس میں بیان کیا تھا کہ اسلام اور علم دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے، لطف یہ ہے کہ ان میں سے

ایک کو بھی مسلمانوں کی نادر فلسفیانہ تصنیفات سے اطلاع نہیں،

اس بنا پر ہم نے اس سلسلہ مضمون میں ارادہ کیا ہے کہ اس مسئلہ کو پوری تحقیق کے ساتھ قطعی طور سے فیصلہ کر دیا جائے لیکن چونکہ عام طور پر یہ شہور ہے اور مسلمانوں کی موجودہ تصنیفات بھی اس کی شہادت دے رہی ہیں کہ مسلمانوں میں مقلدین ارسطو کے سوا اور کوئی فرقہ موجود نہ تھا، اس لئے اس نمبر میں ہم صرف تاریخی طور سے اس واقعہ کی غلطی ثابت کرتے ہیں،

اس سلسلہ کے دوسرے نمبروں میں ہم یہ تفصیل بتائیں گے کہ مسلمانوں نے فلسفہ یونان پر کیا اضافہ کیا، یا کیا اصلاح و ترمیم کی،

حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں میں فلسفہ حکومت اور سلطنت کی راہ سے آیا، یعنی خلفائے عباسیہ نے اپنے شوق سے یونانی کتابوں کے ترجمے کرائے، ان کو پڑھ کر خود مسلمانوں نے بھی فلسفہ میں تصنیفات و تالیفات شروع کیں لیکن یہ گروہ بھی وہی محدود گروہ تھا جو دربار خلافت سے تعلق رکھتا تھا، عوام اور مذہبی فرقہ کو فلسفہ سے کسی قسم کی دلچسپی نہ تھی، چار سو برس کے بعد امام غزالی نے فلسفہ اور منطق کو نصاب تعلیم میں داخل کیا اور اس وقت سے یہ فن عام پر رواج پا گیا لیکن امام غزالی نے فلسفہ سے جو کچھ واقفیت حاصل کی تھی وہ صرف بوعلی سینا اور فارابی کی کتابوں سے کی تھی، چنانچہ ابن رشد نے تہافت التہافت میں جا بجا تصریح کی ہے، اور خود امام غزالی کی تصنیفات اس کی شاہد ہیں،

مسلمانوں میں ابتدا ہی سے دو گروہ پیدا ہو گئے تھے، ایک وہ جو صرف فلسفہ ارسطو کا مقلد تھا، دوسرا جو اور حکما کا مقلد تھا، یا بجائے خود اپنا خاص فلسفہ رکھتا تھا، فارابی اور بوعلی سینا پہلے گروہ میں داخل تھے، ان دونوں کو ارسطو کے ساتھ یہ خوش اعتقادی تھی کہ کہ بوعلی سینا نے ایک موقع پر منطق الشفاریں لکھا ہے کہ ارسطو کو اتنا زمانہ ہوا لیکن آج تک

لے نقل شد
کا ذکر اور
بہت سے
پہلے نظر میں

اس کے ان مسائل اور تحقیقات پر کچھ اضافہ نہ ہو سکا،
ابونصر فارابی نے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں ثابت کیا ہے کہ فلاطون اور ارسطو کے
کے جو مسائل بظاہر آپس میں مخالف معلوم ہوتے ہیں، وہ درحقیقت مخالف نہیں، اس رسالہ کا نام
الجمع بین الرائین ہے، اور یورپ میں چھپ گیا ہے، اس میں وہ ایک موقع پر فلاطون اور
ارسطو کی نسبت لکھتا ہے۔

وكان هذا ان الحكماء مبدؤا	یہی دونوں حکیم ہیں جو فلسفہ کے موجد اور
للفلسفۃ ومنیشان لا وایلهما و	اس کے اصول و قواعد کے بانی ہیں، اور فلسفہ
اصولها + وعلیہما المعول	کے قلیل و کثیر کے متعلق صرف انہی پر اعتما
فی قلیلہا و کثیرہا،	کیا جاسکتا ہے،

چونکہ فلسفہ کی تصنیفات ابتداء میں عام طور پر متداول نہ تھیں اور نہ ہو سکتی تھیں اسلئے
وہ صرف خاص خاص کتب خانوں تک محدود رہیں، اس قسم کا سب سے بڑا کتب خانہ دولت
سامانیہ کے پاس تھا، بوعلی سینا اسی کتب خانہ کا خوشہ چین تھا، یہ کتب خانہ بوعلی سینا ہی کے زمانہ
میں چل گیا، اور تمام فلسفہ کی اعلیٰ تصنیفات برباد ہو گئیں، اس کتب خانہ کی بربادی کے بعد بوعلی
نے فلسفہ کی ہر شاخ پر نہایت کثرت سے کتابیں لکھیں، ان تصنیفات کی مقبولیت کے
مختلف اسباب جمع ہو گئے، اولاً تو قدما کی تصنیفات قریباً معدوم ہو گئی تھیں، ثانیاً بوعلی سینا
مستعد سلطنتوں میں وزارت کے عہدہ پر ممتاز رہا، ان باتوں کے علاوہ وہ یوں بھی یہ تصنیفات
اپنے انداز میں بلند پایہ تھیں، غرض بوعلی سینا کے بعد یہی تصنیفات تمام عالم میں پھیل گئیں، امام
غزالی نے جب فلسفہ کی طرف توجہ کی، تو یہی سرمایہ ان کے ہاتھ آ سکا، اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا
کہ امام موصوف نے جب فلسفہ کو نصاب تعلیم میں داخل کیا تو یہ وہی فلسفہ تھا جو بوعلی سینا نے مرتب

کیا تھا، یہاں تک کہ ارسطو کے مطالب کے سمجھنے میں بوعلی نے جہاں جہاں غلطیاں کی تھیں وہ بھی بعینہ قائم رہ گئیں، اخیر میں ابن رشد نے ان غلطیوں سے پردہ اٹھانا چاہا لیکن ابن رشد کی آواز، اب اس نقار خانہ میں طوطی کی آواز تھی،

غرض تمام اسلامی حلقہ ہائے درس میں یہی فلسفہ پھیل گیا، امام رازی نے اس فلسفہ پر بڑے زور شور سے حملہ کیا، ابن اُن کے انتقال کے بعد محقق طوسی نے اسی زور و قوت سے اس فلسفہ کی حمایت کی، محقق موصوف نے تاتاریوں کے ذریعہ سے بغداد کو تباہ کر دیا، بغداد ہی صرف ایک ایسی جگہ تھی جہاں ارسطو کے فلسفہ کے علاوہ فلسفہ کی اور شاخوں کے ذخیرے بھی مل سکتے تھے، اس لئے اس کی تباہی کے ساتھ یہ سب سامان بھی برباد ہوا اور جو کچھ رہ گیا وہ وہی ارسطو کے خیالات تھے جو بوعلی سینا کے ذریعہ سے تمام ملک میں پھیل گئے تھے، اب فلسفہ کی تعلیم کی جو شاخیں قائم ہوئیں وہ محقق طوسی کے واسطے سے ہوئیں محقق طوسی کے شاگرد قطب الدین شیرازی اور رازی نہایت نامور ہوئے اور انہی کی تصنیفات ملک میں پھیلیں محقق طوسی خود ہلاکو کے دربار میں وزارت کے عہدہ پر فائز تھے، اور ان کے شاگرد قطب الدین شیرازی بھی دربار سے خاص تعلق رکھتے تھے، اس بنا پر ان کی تصنیفات کا رواج پانا ایک لازمی امر تھا، علامہ سید شریفین جن سے زمانہ مابعد میں تعلیم و تعلم کا سلسلہ پھیلا، قطب الدین رازی کے شاگرد تھے، غرض جو سلسلہ فلسفہ کے تعلم و تعلیم کا آج قائم ہے، وہی ارسطو کا فلسفہ ہے جو بوعلی سینا کے ذریعہ سے اشاعت پذیر ہوا،

اسپین میں چھٹی صدی کے اخیر میں فلسفہ کو رواج ہوا، لیکن یہ وہ وقت تھا کہ ارسطو کے فلسفہ کے سوا باقی تمام فلسفہ کی شاخیں ناپید ہو چکی تھیں۔

یہ تو فلسفہ کی حالت تھی، علم کلام جو آج موجود ہے، امام غزالی اور امام رازی کی

آواز باز گشت ہے، لیکن ان دونوں بزرگوں نے علم کلام میں جس فلسفہ کو مخاطب بنایا تھا وہی ارسطو کا فلسفہ تھا،

اس بنا پر پانچویں صدی سے آج تک فلسفہ کے جو مسائل قبول یا رد کی حیثیت سے علمی دائرہ میں پھیلے ہوئے ہیں وہ صرف فلسفہ ارسطو کے مسائل ہیں۔
یورپ نے فلسفہ کی تعلیم جو مسلمانوں سے حاصل کی وہ اسپین کی درس گاہوں سے کی، چکے پیشوا اور امام ابن رشد اور ابن طفیل وغیرہ تھے جو خاص فلسفہ ارسطو کے مقلد تھے، اس بنا پر یورپ نے مسلمانوں کی جن فلسفیانہ تصنیفات و تالیفات پر دسترس حاصل کی وہ ارسطو ہی کا فلسفہ تھا، اس صورت میں یورپ کا یہ کہنا کہ مسلمانوں نے ارسطو کے فلسفہ پر کچھ اضافہ نہیں کیا حالات موجودہ کے لحاظ سے صحیح نہیں، لیکن یہ واقعات اس بات کی دلیل نہیں ہو سکتے کہ مسلمانوں نے صرف ارسطو کا فلسفہ سیکھا، اور اس پر کچھ اضافہ نہیں کیا،
آج تمام دنیا میں اشاعرہ کا علم کلام پھیلا ہوا ہے، لیکن کیا اس بنا پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں میں اشاعرہ کے سوا اور کوئی علم کلام نہ تھا، معتزلہ کا علم کلام جو چار سو برس تک بڑا زور شور سے جاری رہا، او جس کی ہزاروں تصنیفات کے نام کشف الظنون وغیرہ میں ملتے ہیں، اس کے وجود سے کس کو انکار ہو سکتا ہے،

آج فن بلاغت کی جس قدر کتابیں موجود ہیں، اُن کو پڑھ کر شخص فیصلہ کرے گا، کہ مسلمانوں کے علم بلاغت کا سرمایہ اسی قدر ہے، لیکن کیا قدام کی تصنیفات سے انکار ہو سکتا ہے اور کیا دلائل الاجاز و اسرار البلاغہ کے دیکھنے کے بعد جو آج کل اتفاق سے گمنامی کے گوشہ سے باہر نکل آئیں کوئی شبہ کر سکتا ہے، کہ موجودہ فن بلاغت کی کتابیں قدام کی تصنیفات کے آگے بالکل پیچ ہیں،

حقیقت یہ کہ مسلمانوں میں ابتدا ہی سے ایک گروہ ایسا پیدا ہو گیا تھا جو ارسطو کے فلسفہ کا مخالفت تھا، یہ گروہ ابتدا میں گمنام سا رہا، لیکن چوتھی صدی سے اُس نے ترقی حاصل کی اور پھر روز بروز زور پکڑتا گیا، یہاں تک کہ بالکل ایک جداگانہ شاخ قائم ہو گئی،

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ سب سے پہلے یحییٰ بن خوی نے ارسطو کے رد میں ایک کتاب لکھی، یحییٰ بن خوی، اسکندریہ کا بطریق تھا، اور اس نے حضرت عمر کا زمانہ پایا تھا، طبقات الاطباء میں لکھا ہے کہ عمرو بن العاصؓ نے جب اسکندریہ فتح کیا تو وہ ان کی خدمت میں حاضر ہوا اور وہ اس کے ساتھ بہت عزت و احترام سے پیش آئے، شہزوری نے تاریخ اچکلی میں جس کا قلمی نسخہ ہمارے پیش نظر ہے لکھا ہے کہ ”وہ مدت تک زندہ رہا، یہاں تک کہ امیر معاویہ کے پوتے خالد بن یزید نے اُس سے طب کی تحصیل کی، شہزوری نے یہ بھی لکھا ہے کہ ارسطو کے رد لکھنے کا سبب یہ ہوا کہ یحییٰ نے جب فلسفہ میں بہت سی کتابیں لکھیں تو متعصب عیسائی اس سے سخت ناراض ہو گئے، اور اس کو ضرر پہنچانا چاہا، اُن کے خوش کرنے کے لئے اس نے ارسطو اور افلاطن کا رد لکھا جس کے صلہ میں عیسائیوں نے اس کو دس ہزار اشرفیاں تذریں“ واقعہ کا یہ شانِ نزول صحیح ہو یا نہ ہو، لیکن اس قدر یقینی ہے کہ یحییٰ نے ارسطو کے رد میں ایک مستقل کتاب لکھی، چنانچہ طبقات الاطباء اور فہرست ابن النجاشی دونوں کتابوں میں اس رد کا ذکر ہے، فہرست میں یہ بھی تصریح ہے کہ یہ کتاب چھ مقالوں میں ہے، شہزوری نے ایک عجیب بات یہ بھی لکھی ہے کہ امام غزالی کی کتاب تنہاۃ الفلاس اسی کتاب سے ماخوذ ہے، چنانچہ شہزوری کے الفاظ یہ ہیں یحییٰ بن خوی المدنی الملقب بالبطرین، کان من القدماء بضیائنا فیلسوفا وقال ابو علی (ای ابن سینا) فی حقہ ہوا المموی علی المضادی لاندہ صنف کتابا رد فیہا علی افلاطن و ارسطو حین

ہمت انصاری بقتلہ واکثر ما اوردہ الغزالی فی الہدایۃ من تلک الکتاب یحییٰ
 اگرچہ مسلمان نہ تھا، لیکن چونکہ اسلام کے دور میں تھا، اور اس کی تصنیفات نہایت کثرت سے
 مسلمانوں میں متداول ہوئیں، مصنفین اسلام نے اس کو حکماء اسلام میں شمار کیا، اور
 حنین بن اسحق اور ثابت بن قرہ حکماء اسلام میں شمار کئے جاتے ہیں، چنانچہ شہر زوری نے
 تاریخ الحکماء اور شہرستانی نے کتاب الملل والنحل میں اسی حیثیت سے اس کا تذکرہ کیا ہے
 یحییٰ کے بعد نظام معرزی نے جو مامون الرشید کا معاصر تھا، اسطو کے رد میں ایک کتاب لکھی،
 ملل والنحل احمد بن یحییٰ زیدی میں لکھا ہے کہ ایک دفعہ جعفر برکی نے نظام کے سامنے اسطو کا ذکر
 کیا، نظام نے کہا کہ میں نے اس کی کتاب کا رد لکھا ہے جعفر نے کہا، تم تو اس کی کتاب اچھی
 طرح پڑھ بھی نہیں سکتے، رد کیا کر دو گے، نظام نے اسطو کی کتاب زبانی پڑھنی شروع کی، اور
 ساتھ ساتھ اس کے مسائل کو رد کرتا گیا جعفر متعجب ہو کر رہ گیا،

اسی زمانہ کے قریب ابوعلی جہانی نے اسطو کی کتاب کو ن وفساد کا رد لکھا، ابوعلی
 جہانی مشہور معرزی گذرا ہے، اس کا پورا نام محمد بن عبد الوہاب ہے، ابن خلکان وغیرہ میں
 اس کا مفصل حال مذکور ہے، ملل والنحل احمد بن یحییٰ زیدی میں لکھا ہے کہ اس کی تصنیفات کے
 ایک لاکھ پچاس ہزار ورق ہیں، ۳۳۷ میں وفات پائی،

تیسری صدی میں حسن بن موسیٰ نو بختی نے جو بہت بڑا فلسفہ داں اور مکمل تھا اور جس کے
 اہتمام اور نگرانی میں ثابت بن قرہ وغیرہ یونانی کتابوں کا ترجمہ کیا کرتے تھے، کتاب الارار

اس یہ عجیب بات ہے کہ شہر زوری نے اسی یحییٰ کا ترجمہ دو موقعوں پر لکھا ہے، ایک جگہ اس کو اسکندرانی
 اور دوسری جگہ دہلی کہا ہے، اس کی عبارت سے بتا دہ ہوتا ہے کہ یہ دو مختلف شخص تھے، مگر ذرا غور کرنے سے
 معلوم ہوتا ہے کہ دونوں ایک ہی شخص ہیں، شہر زوری کو دھوکا ہوا ہے، اسے کتاب الفہرست ابن النذیم،

والدیانات لکھی، اس میں اس نے ارسطو کی منطق کے مہات مسائل کا رد لکھا، چنانچہ علامہ ابن تیمیہ
الرد علی المنطق میں لکھتے ہیں،

انی رایت هذا الفصل اولاً فی کلام النوبختی فانہ بعد ان ذکر طریقہ ^{سطو} ارسطو
فی المنطق قال وقد اعترض قوم من مکملی اهل الاسلام علی ان ضاع المنطق ^{لا} هـ
اس عبارت سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اعتراضات خود حسن نوبختی کے ایجادات
نہیں بلکہ اس نے متکلمین سے اخذ کئے ہیں، حسن نوبختی کے اس کتاب کا کچھ حصہ ابن تیمیہ نے
نقل بھی کیا ہے، اور آگے چل کر ہم اس سے فائدہ اٹھائیں گے، نوبختی کے بعد ابو بکر باقلانی نے
جو امام غزالی کے استاد و استاد تھے، دقائوق کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں فلسفہ کا رد
لکھا، اور یہ ثابت کیا کہ یونانیوں کی منطق سے اہل عرب کی منطق کو ترجیح ہے، چنانچہ ابن تیمیہ
الرد علی المنطق میں لکھتے ہیں،

وکن الٹ القاضي ابو بکر بن	اسی طرح قاضی ابو بکر بن طیب نے
الطیب فی کتاب الدقائوق الذی	کتاب الدقائوق لکھی جس میں اہل فلسفہ
رد فیہ علی الفلاسفۃ والمنجمین	و نجوم کا رد لکھا اور متکلمین عرب کی منطق کو
ودرج فیہ منطق المتکلمین	یونانیوں کی منطق پر مرجع ثابت کیا
من العرب علی منطق الیونان	

علامہ شہرستانی (محمد بن عبد الکریم)، المتولد ۳۹۷ھ جو مشہور متکلم گذرے ہیں اور جن کی
کتاب الملل والنحل کا ترجمہ فرنج زبان میں مع اصل کے چھاپا گیا ہے، انھوں نے برقلس اور ارسطو
کے رد میں ایک کتاب لکھی، چنانچہ ملل و نحل میں جہاں برقلس کا ذکر کیا ہے خود لکھتے ہیں،
وقد اخذت لھا کتابا واددت اور میں نے اس پر ایک مستقل کتاب لکھی ہے

فیہ شبہات ارسطوطالیس وہاں جس میں ارسطو کے شبہات، اور ابن سینا
تقریرات ابی علی بن سینا و نقضتھا علی کی تقریریں نقل کی ہیں، اور قواعد منطقی
قوانین منطقیہ کے موافق ان کا نقض کیا ہے،

چھٹی صدی میں یہ مذاق عام ہو گیا، اور فلسفہ یونان کی مخالفت میں نہایت کثرت
لوگوں نے کتابیں لکھیں، ان لوگوں میں تین شخص نہایت نامور ہوئے، ابو البرکات بغدادی
شیخ الاشراق امام رازی،

ابو البرکات کا نام ہبۃ اللہ بن علی اور لقب اوحدا الزماں ہے، خلیفہ مستنصر بادشاہ کے
دربار میں ملازم تھا، ابن ابی حمیو نے طبقات الاطباء میں اس کا مفصل حال لکھا ہے، فلسفہ میں
اس کی کتاب جس کا نام المعبر ہے، نہایت معرکہ کی اور مشہور کتاب ہے جس میں بازنغی میں خلا
کی بحث میں اس کا ذکر آیا ہے،

اس کتاب میں اس نے اکثر مسائل میں ارسطو کے خیالات کو غلط ثابت کیا، علامہ ابن تیمیہ
لکھتے ہیں و ابو البرکات و امثالہ قدر دوا علی ارسطو ما شاء اللہ، علم کے مسئلہ پر جو کچھ
ارسطو نے لکھا تھا، ابو البرکات نے اس کے رد میں ایک خاص رسالہ لکھا جو چنانچہ علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں

ولهذا الما نقض ابو البرکات اسی لئے جب ابو البرکات کو ارسطو

لفساد قول ارسطو اضر و مقالة کی رائے کی غلطی معلوم ہوئی تو علم کے

فی العلم و تکلم علی بعض مآقا مسئلہ کے متعلق اس نے ایک رسالہ

فی المعتبر و انتصف منه بعض لکھا جس میں ارسطو سے انتقام لیا،

شیخ شہاب الدین مقتول المتوفی ۷۵۵ھ نے فلسفہ میں اپنا خاص طریقہ قائم کیا، اور

اس کا نام فلسفہ اشراق رکھا، چنانچہ اپنی کتاب حکمت الاشراق میں خاص اسی فلسفہ کے مسائل

بیان کئے ہیں اور ساتھ ساتھ ارسطو وغیرہ کے مسائل کو بھی رد کرتے گئے ہیں،
شیخ الاشراق نے اپنی اور تصنیفات میں بھی ارسطو اور مشائخ کی مخالفت کی ہے، چنانچہ
شہر زوری تاریخ انکھار میں لکھتے ہیں،

لا سیما فی الكتاب المعروف	خصوصاً مشائخ اور مطارحات میں تمام
بالمشایخ والمطارحات فانه	قد مارا در متاخرین کے مباحث کا استقصا
استوفی فیہ بحوث المتقدمین	کیا ہے اور حکماء مشائخ کے اصول
والمتاخرین ونقض فیہ اصول	توڑ دیئے ہیں،

مذہب المشائخ،

امام رازی نے فلسفہ کے ساتھ جو سلوک کیا، اور جس طرح اس کی دھجیاں اڑا دیں تو
مشہور عام ہو، اس کی تفصیل کی ضرورت نہیں،

اخیر میں علامہ ابن تیمیہ نے فلسفہ کی رہی سہی عزت خاک میں ملا دی، فلسفہ اور منطق
کے روئے متعدد ضخیم کتابیں لکھیں منطق کا رد جو کئی صوفیوں میں لکھا، ہمارے پاس موجود ہے، علامہ
موصوف کے نزدیک ارسطو کے فلسفہ کی جو وقعت ہے وہ ان کی عبارت ذیل سے معلوم ہوگی

و نحن لا نأخذهم ان كثيرا مما	ہم کو اس میں نزاع نہیں ہے کہ مکملین
یتکلمہ المتکلمون باطل لکن	کے اکثر اقوال لغوی ہیں، لیکن اگر انصاف
اذ انکلم بالانصاف والعدل	اور حقانیت سے کام لیا جائے اور
ونظر فی کلام معلّمہ الاول	معلم اول ارسطو کے کلام کا آن تکملین
ارسطو وامثاله فی الالهیات	سے مقابلہ کیا جائے جو مسلمانوں کے نزدیک
وفی کلام من هم عند المسلمین	بدترین مکملین ہیں، مثلاً معتزلہ و ہمہ

من شرطوا لف المتكلمين كما
توصاف معلوم ہو جائیگا کہ ارسطو وغیرہ
والمعتزلة مثلاً وجد بين ما
ان متکلمین کی نسبت بہت زیادہ جاہل
يقوله هؤلاء المتفلسفة بين
ہیں، آج ارسطو اور متکلمین دونوں کا
ما يقوله هؤلاء + من الفروق
کلام موجود ہے، ارسطو کا یہ حال ہے
التي يبين فرط جهل اولئك بالسياسة
کہ آہیات میں اپنے کلام کی بنیاد ان
الى هؤلاء۔ وهن اكلام ارسطو،
موجود و کلام هؤلاء موجود + و
ارسطو اکثر مابنی الامور لا لجهة
على مقدمات سوفسطائية في
غاية الفساد وكذا ان هذا ليس
موضع ذكره لكن كرات كلامه في
تصنيف ہے،

ایک عجیب حیرت انگیز بات یہ ہے کہ بولگی سینا جو ارسطو کا سب سے بڑا منتقد سمجھا جاتا ہے
اس نے خود منطق الشفا کے دیباچہ میں لکھا ہے۔

ولی کتاب غیر ہدین الکتابین
اور ان دونوں کتابوں (شفا اور ثبوت الحق)
(یعنی شفاء و کتاب الواحق)
اور دت فیہ الفلسفة علی ما
کے سوا، میری ایک اور تصنیف ہو چکی
ہیں نے فلسفہ کو اصلی حقیقت کے موافق لکھا
ہے، اور اس خالص رائے کے اقتضا کے
موافق لکھا ہے جس میں شرکائے فن کی
رو رعایت ملحوظ نہیں رکھی جاتی، یہ وہ
بالطبع و علی ما یوجبہ المراسی
المصریح الذی لا یراجی فیہ
جانب الشریکاء فی الصناعة +

وہو کتابی فی الفلسفۃ الشارحۃ
کتاب ہو جس میں میں نے مشرقی فلسفہ کو
ومن اراد الحق اللذی لا یجحد
لکھا ہو تو جو شخص بالکل خالص سچائی کا طالب
فیہ فعلیہ بطلب ذلک الکتاب
ہو، اس کو یہ کتاب تلاش کرنا چاہئے،
شیخ نے اسی موقع پر یہ بھی تصریح کی ہو کہ شغایں میں نے جو کچھ لکھا ہو، وہ ارسطو کا فلسفہ ہی
افسوس ہے کہ شیخ کی یہ کتاب در فلسفہ مشرقیہ جس میں اس نے اپنا خاص
فلسفہ لکھا ہے، آج ناپید ہے، شہزوری نے تاریخ الحکماء میں لکھا ہے، کہ اس کتاب کا نسخہ
سلطان مسعود دیرسلطان محمود کے کتب خانہ میں تھا، لیکن ایک لڑائی میں برباد ہو گیا
ان واقعات کے بعد کون کہہ سکتا ہے کہ مسلمانوں نے فلسفہ ارسطو کی تقلید کے سوا
اور کچھ نہیں کیا،
مسلمانوں نے فلسفہ کے متعلق خود جو کام کیا، اس کو ہم اس مضمون کے آئندہ نمبروں
میں تفصیل سے لکھیں گے،

(الندوہ ج ۱ نمبر ۲)



۱۔ افسوس ہے کہ یہ سلسلہ ناتمام رہا اور منطق اجرام فلکی دو نمبروں سے آگے نہ بڑھ سکا، ”س“

فلسفہ یونان اور اسلام یونانی منطق کی غلطیاں

اس امر کی نسبت اتفاق عام ہے کہ سب سے پہلے اس فن (منطق) کی تدوین ارسطو نے کی اور اسی بنیاد پر وہ اس فن کا موجود شمار کیا جاتا ہے، یہ امر بھی عموماً تسلیم کیا جاتا ہے کہ ارسطو نے منطق کے جو قواعد مقرر کر دیئے آج تک ان میں نہ کوئی غلطی ثابت ہوئی نہ ان پر کچھ اضافہ ہو سکا، البتہ یورپ کا یہ دعویٰ ہے کہ سیکین نے منطق کی ایک نئی شاخ ایجاد کی جو منطق عملی یا استقرائی کے لقب سے ملقب ہے، ہم اس مسئلہ پر کہ منطق درحقیقت منطق کی کوئی نئی شاخ ہے یا نہیں؟ آئندہ بحث کریں گے، اس موقع پر صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ اس شاخ کو چھوڑ کر یورپ کو بھی تسلیم ہے کہ ارسطو کی منطق پر آج تک نہ اضافہ ہو سکا نہ اصلاح و ترمیم، لیکن حقیقت یہ ہے کہ حکماء اسلام نے اس فن میں نہ صرف اصلاح و ترمیم کی، بلکہ بہت سے مسائل کی غلطیاں ثابت کیں،

اصل مقصود کے بیان کرنے سے پہلے یہ بیان کرنا ضرور ہے کہ ارسطو کی منطق کے کیا اجزاء تھے، اور ان کی کیا ترتیب تھی، ارسطو نے منطق کو آٹھ حصوں میں تقسیم کیا تھا جن کی تفصیل ذیل میں ہے،

قاطیغوریاس (کیٹگری)	مقولات عشر یعنی کم کیفیت وغیرہ،
باری میناس	اس میں مباحث ذیل شامل تھے، کلمہ فعل، حرف، تہلی، متواتر،
انالوطیقا اول (انالیٹیک)	مشکک، قضیہ، حلیہ، شرطیہ، ہجرات، قضایا، تناقض، عکس،
انالوطیقا ثانی	اس میں قیاس، استقرار، تمثیل سے بحث ہے،
سوقسطیقا	اس میں قضایا کے اقسام یعنی مشہورات، متواترات وغیرہ
طوبیقا (ڈاپک)	سے بحث ہے،
ریطوریقا (رٹارک)	یعنی منالطہ،
بویطیقا (پویرٹی)	یعنی فن جدل،
	خطابت، یعنی وعظ، لیکچر، اسپچ وغیرہ کے اصول اور قواعد
	یعنی شاعری،

ان کتابوں میں سے قاطیغوریاس، اصل یونانی زبان میں عربی ترجمہ کے ساتھ یوزا میں چھپ گئی ہے، اور باری میناس اور انالوطیقا کا ترجمہ جو ابن رشد نے مرتب کیا ہمارے نظر سے گزر چکا ہے، منطقیات شفا میں منطق کے یہ آٹھوں حصے اسی ترتیب سے شیخ نے لکھے ہیں، جس طرح ارسطو نے لکھے تھے، فرفور یوس مصری نے (پارفریس) کلیات خمس کے مباحث اثنا کئے جس کا نام ایسا غوجی ہے، حکماء اسلام نے جو کچھ ترمیم و اضافہ کیا اسکی تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) خطابت - شاعری اور جدل، حقیقت منطق کے اجزاء نہ تھے، اس لئے یہ تینوں مباحث منطق سے خارج کر دیئے، ابن سینا نے چونکہ منطق اشعار میں بالکل ارسطو کی تقلید کی ہے اس لئے یہ اجزاء اس میں نہایت تفصیل سے موجود ہیں، لیکن خود شیخ نے عنوان انکبیہ میں خطابت اور شعر کو گویا بالکل اڑا دیا ہے، متاخرین نے یہ مباحث سرے سے ترک کر دیئے

اس موقع پر افسوس کے ساتھ یہ کہنا پڑتا ہے کہ اگرچہ فن منطق میں ان چیزوں کا ذکر درحقیقت دخل درمقولات تھا لیکن ان کے کمال دینے کا یہ نتیجہ ہوا کہ سرے سے یہ طبعی مباحث قما ہو گئے، اسلامی ہزاروں لاکھوں تصنیفات میں ایک کتاب بھی نہیں جتن شاعری اور خطابت کی حقیقت و ماہیت پر فلسفیانہ بحث کی گئی ہو، فلسفہ دانوں نے ان مباحث سے بالکل ہاتھ اٹھالیا، اہل ادب نے البتہ اس پر توجہ کی لیکن وہ فلسفیانہ نکات کہاں سے پیدا کر سکتے تھے، نتیجہ یہ ہوا کہ کتب ادبیہ مثلاً کتاب العمدۃ وغیرہ میں ان مسائل کے متعلق کچھ بحثیں ہیں لیکن وہ بالکل غامبیا نہ ہیں،

(۲) مقولات عشر کو بھی درحقیقت منطق سے کوئی تعلق نہ تھا، چنانچہ حکماء اسلام نے اس کو بھی منطق سے خارج کر دیا، امام رازی نے عیون الحکمۃ کی جو شرح لکھی اور جس کا قلمی نسخہ ہمارے پیش نظر ہے، اس میں مقولات عشر کے ذکر میں لکھتے ہیں،

اعلم ان الحق ان هذا الباب حق یہ ہے کہ اس باب (مقولات عشر) لا تعلق له بالمنطق البتۃ کو منطق سے کوئی تعلق نہیں بلکہ وہ الیات وانما هو احد ابواب العلم کے ابواب میں داخل ہو،

(۳) عکس نقیض کی بحث ارسطو کی منطق میں بالکل نہ تھی، علماء اسلام نے اضافہ کی، (۴) ارسطو نے قیاس کے جس قدر احکام لکھے سب جمالیات سے متعلق تھے، شرطیات سے مطلقاً اس نے تعرض نہیں کیا یہ بحث بوعلی سینا کی ایجادات سے ہی امام رازی شرح عیون الحکمۃ میں لکھتے ہیں،

فان المعلم الاول ما تکلم فی معتمد اول فی قیاسات شرطیہ سے بحث نہیں کی اور اس کی ہدایۃ القیاسات الشرطیۃ وقت نہیں کی اور شیخ بوعلی سینا کا یہ خیال ہو کہ ارسطو

وما اقام لھا وزنا والشیخ زعم

ان المعکم الاول کان اخر لھا

کتبا الا انہ ضاع وما نقل الی

العربیة ثم زعم الشیخ انہ

(۵) سب سے بڑا تغیر حکماء اسلام نے منطق میں کیا، اور جسکی وجہ سے اس فن کی گویا صورت

بدل گئی یہ تھی، کہ منطق کے دو جدا گانہ حصے قرار دیئے، تصورات و تصدیقات، اس زمانہ

سے پہلے تصورات کوئی جدا گانہ قسم نہ تھی، معرفت اور حد کے مباحث کو ارسطو نے برہان کے

ذیل میں اس تقریب سے لکھا تھا کہ برہان کا صحیح ہونا مقدمات کی صحت پر موقوف ہے اور مقدمات

کی صحت موقوف و محمول کی حقیقت اور حد کے سمجھنے پر موقوف ہے، مثلاً جب ہم یہ دعویٰ

کرتے ہیں کہ عالم حادث ہے، اور اس پر یہ دلیل لاتے ہیں کہ عالم متغیر ہے، اور جو متغیر ہے

حادث ہے، تو ان مقدمات کی صحت اس پر موقوف ہے کہ عالم کی حد اور حقیقت معلوم

کی جائے، تاکہ یہ ثابت ہو سکے کہ تغیر اس کی ذاتیات یا خواص میں ہے، اسی طرح تغیر کی حقیقت

کا دریافت کرنا ضرور ہے، تاکہ یہ ثابت ہو سکے کہ تغیر کے لئے حدوث ضروری ہے،

اس تعلق سے ارسطو نے اس پر بحث کی کہ حد اور معرفت کس کو کہتے ہیں، وہ کیوں کہ

بننا ہے کن چیزوں سے مرکب ہوتا ہے، لیکن باوجود اس کے معرفت کی بحث کو اس نے

تصدیقات ہی کے متعلقات میں قرار دیا،

حکماء اسلام کے نزدیک یہ خلط بحث تھا، ان کا خیال یہ تھا کہ جب یہ مسلم ہے کہ علم

کی دو قسمیں ہیں، تصویری کسی چیز کا سادہ ادراک، اور تصدیقی یعنی کسی چیز کا مرکب ادراک، یہ

بھی مسلم ہے کہ دونوں کے حاصل ہونے کے مختلف طریقے ہیں، تصورات، تصورات سے حاصل

ہوتا ہے اور تصدیق، تصدیقات سے تو ضرور ہے، کہ منطق کے دو حصے قرار دیئے جائیں، ایک تصورات جس میں تصورات کا طریقہ ادراک بیان کیا جائے، دوسرا تصدیقات جس میں تصدیقات کے طریقہ ادراک سے بحث کی جائے تصورات کے مسائل کو جب مستقل اور علیحدہ کر لیا گیا، تو اس کے متعلق نہایت مفصل اور دقیق مباحث پیدا ہو گئے، چنانچہ آج مروجہ منطق میں زیادہ اہم بالمشان حصہ تصورات ہی کا خیال کیا جاتا ہے،

حکماء اسلام نے اگرچہ اور بھی بہت سے تغیرات کئے لیکن مہات ہی تھے، اس لئے ہم انہی کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں،

یہ فقط تغیرات اور اضافہ و اصلاحات کا بیان تھا، اس مضمون کے آئندہ حصہ میں ہم بتائیں گے کہ حکماء اسلام نے منطق یونانی پر کیا کیا اعتراضات کئے اور ان مسائل کو جو آج تک تمام دنیا میں مسلم چلے آتے ہیں کس طرح غلط یا غیر ضروری ثابت کیا،

(الذوہ جلد ۱ نمبر ۲)



فلسفہ یونان اور اسلام

یونانی منطق کی غلطیاں

اہل منطق نے ادراک معلومات کے دو مختلف طریقے قرار دیئے ہیں، معرفت و تجربہ اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں تصور و تصدیق اور چونکہ یہ دونوں دو مختلف قسم کے علم ہیں، اس لئے ان کے ادراک کے طریقے بھی مختلف ہیں جن کا نام معرفت و تجربہ ہو لیکن غور کرنا چاہئے کہ جن چیز کو ہم معرفت کہتے ہیں، وہ تصور ہے یا تصدیق، اس سوال کے جواب دینے سے پہلے ہم کو یہ دیکھنا چاہئے کہ معرفت کیونکر حاصل ہوتا ہے یعنی کسی شے کی حقیقت ہم کیونکر معلوم کرتے ہیں، اس کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے ہم اس بات کا پتہ لگاتے ہیں کہ اس شے میں کیا کیا چیزیں پائی جاتی ہیں، پھر یہ دیکھتے ہیں کہ ان میں کیا کیا چیزیں ایسی ہیں جو اور اشیاء میں بھی مشترک ہیں، اور کیا چیزیں ہیں، جو اسی شے کے ساتھ خاص ہیں، پھر یہ دیکھتے ہیں کہ یہ چیزیں اس شے کی ذات میں داخل ہیں یا اس کے خارجی اوصاف ہیں،

اس طرح اقسام ذیل پیدا ہوتے ہیں :

ذاتی یعنی وہ چیزیں جو کسی شے کی اصل حقیقت میں داخل ہیں،

غرضی جو خارج ہیں،

فصل یعنی وہ ذاتی جو اس شے کے ساتھ خاص ہے،

جنس یعنی وہ ذاتی جو اور چیزوں میں بھی مشترک ہے،

عرض عام یعنی وہ عرضی جو اوروں میں بھی مشترک ہو،

خاصہ یعنی وہ عرضی جو اسی شے کے ساتھ خاص ہو،

جب اس طرح ایک شے کے تمام ذاتیات اور عرضیات معلوم ہو جاتے ہیں تو ہم ان کو ترکیب دیتے ہیں، اور یہی مرکب اس شے کا معرف ہوتا ہے،
اب غور کرو کہ معرف کے حاصل کرنے میں کن مقدمات سے کام لینا پڑتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے،

۱۔ اس شے میں فلاں فلاں چیزیں پائی جاتی ہیں،

۲۔ فلاں فلاں چیزیں اس شے کی ذاتی ہیں، اور فلاں عرضی،

۳۔ ذاتیات میں فلاں چیزیں فصل ہیں، اور فلاں خاصہ اور فلاں عرض عام، یہ تمام مقدمات، قضایا اور تصدیقات ہیں، اس لئے معرف دراصل تصدیقات سے حاصل ہوتا ہے، نہ تصورات سے،

شاید یہ کہا جائے کہ معرف کو حاصل تصدیقات سے ہوتا ہے، لیکن خود تصور ہے اگر یہ صحیح نہیں، اولاً تو منطق کا یہ مسئلہ مسئلہ ہے کہ جو علم قضایا کے ترتیب دینے سے حاصل ہوتا ہے وہ تصدیق ہوتا ہے نہ تصور، اور یہ ثابت ہو چکا کہ معرف کا علم قضایا سے حاصل ہوتا ہے، شاید یہ کہا جائے کہ معرف کو قضایا سے حاصل ہوتا ہے، اور گو وہ ابتدائی درجہ میں بھی قضیہ اور تصدیق ہوتا ہے، لیکن ہم معرف اُس سادہ تصور کا نام رکھتے ہیں جو اس قضیہ کے بعد حاصل ہوتا ہے، مثلاً جب ہم انسان کی حقیقت معلوم کرنی چاہتے ہیں تو ترتیب مقدمات

کے بعد ہم کہتے ہیں کہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے، اس وقت تک یہ ایک جملہ اور
 قضیہ ہے لیکن اس کے بعد جس طرح ہم انسان کا سادہ تصور کر سکتے ہیں، اسی طرح حیوان
 ناطق کا بھی سادہ تصور ہوتا ہے اور اسی کا نام معرف ہے، لیکن اگر اس بنا پر معرف کو تصور
 کہا جاسکتا ہے تو حیرت اور تصدیق کو بھی تصور کرنا چاہئے، کیونکہ مثلاً جب مقدمات کی ترتیب
 کے بعد ہم کو یہ علم ہوتا ہے کہ عالم حادث ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ گو اس وقت تک یہ قضیہ
 ہے لیکن اس کے بعد یہ قضیہ ایک سادہ تصور بن جاتا ہے، یعنی حدوث عالم کا تصور، اس وقت
 ہمارے ذہن میں حدوث عالم کا خیال قضیہ اور تصدیق کی حیثیت سے نہیں ہو، بلکہ جس طرح
 مرکبات اضافی کا تصور ہوتا ہے، اسی طرح حدوث عالم کا بھی تصور ہے،
 حقیقت یہ ہے کہ معرف کے ادراک میں اگر یہ حیثیت ملحوظ نہ ہو کہ وہ فلاں شے
 کی حقیقت اور حد ہے، تو وہ معرف نہیں بلکہ معرف ہے، اس بنا پر معرف کا ادراک
 ہم کو ہوتا ہے وہ تصدیق اور قضیہ کی صورت میں ہوتا ہے، اوریوں اس کو تصور کی
 صورت میں لانا چاہیں تو ہر قضیہ بھی تصور کی صورت میں لایا جاسکتا ہے، مثلاً خدا ایک ہوا
 عالم حادث ہے، انسان ناطق ہے، ان سب قضایا کو اس صورت میں بیان کیا
 جاسکتا ہے کہ خدا کی وحدانیت، عالم کا حدوث، انسان کا نطق، اس صورت میں یہ
 سب تصورات بن جائیں گے،

امام رازی کا جو یہ مذہب ہو کہ تصورات نظری نہیں ہوتے اس کی بھی یہ بنیاد
 ہے، کیونکہ نظر اور فکر کے لئے ضرور ہے، کہ مقدمات اور قضایا کی ترتیب سے کام لیا جائے
 اس صورت میں تصور تصور نہیں رہے گا بلکہ تصدیق بن جائے گا،

اس حیثیت کو چھوڑ کر ہم ایک اور حیثیت سے معرف کے مباحث پر نظر ڈالتے ہیں

معرف اور حد کے متعلق اہل منطق نے جو مکنتہ آفرینیاں بوقت پسندیاں کی ہیں ان میں سے اکثر کوہ کمڈن دکاہہ بر آوردن ہیں،

سرسری بات یہ ہے کہ بارہ سو برس سے آج تک معرف اور حد نام کے لئے انسان و حیوان ناطق کے سوا کوئی مثال نہ پیدا ہو سکی، اس مثال پر کئی قرن گزر چکے، اور اسکے چھوڑنے کی جرات اس وجہ سے نہیں ہوئی کہ دوسری کوئی مثال جس پر معرف کی تعریف صادق آنے کا پورا اطمینان ہو نصیب نہ ہوئی،

لیکن غور سے دیکھو یہ دو ہزار سالہ مثال بھی صحیح ہے یا نہیں؟ انسان کی حد نام حیوان ناطق بتائی جاتی ہے، اور حیوان کو جنس قریب اور ناطق کو فصل قریب کہا جاتا ہے لیکن سوا یہ کسی ناطق کے کیا معنی ہیں؟ اہل منطق نے دریا بندہ معقولات سے اس کی تعبیر کی ہے، سوال یہ ہے کہ ناطق کی حقیقت میں حیوانیت داخل ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے تو ملائکہ اور عقول مجردہ میں بھی نطق پایا جاتا ہے، کیونکہ ان سے بڑھ کر دریا بندہ معقولات کون ہو سکتا ہو؟ اس صورت میں ناطق فصل نہیں بلکہ جنس ہو گا، کیونکہ جو ذاتی اوروں میں بھی مشترک ہو، وہ جنس ہے نہ فصل، اور اگر ناطق کی حقیقت میں حیوانیت داخل ہو تو اولاً تو معرف میں حیوان کا داخل کرنا بے فائدہ ہو گا دوسرے یہ کیونکر ثابت کیا جاسکتا ہو کہ حیوانات میں اور اک معقولات نہیں، اور اک معقولات کے معنی جو نباتات سے کلیات کا استنباط کرنا ہے، اور یہ قوت کم و بیش اکثر حیوانات میں پائی جاتی ہو،

ان اعتراضات سے بچنے کے لئے قدمائے منطقین نے ایک قید اور اضافہ کی تھی یعنی مرنے والا ناطق اور چونکہ ان کے نزدیک عقول مجردہ کو قانہیں اس لئے وہ اس تعریف میں داخل نہیں ہو سکتے، لیکن اس تعریف کی بنا پر قیامت میں جب آدمی دوبارہ پیدا ہو سکے

تو وہ انسان نہ ہوں گے، کیونکہ اعتقادِ اسلام کے بموجب دوسری زندگی کے بعد پھر نہیں اصل غلطی جو اس باب میں اہل منطق نے کی ہے وہ معرف کی قید میں جنسِ قریب اور فصل کا لازم کرنا ہے، متکلمین اسلام معرف کے لئے اس قدر کافی سمجھتے تھے کہ ایک چیز کے وہ اوصاف بیان کئے جائیں جو الگ الگ گواہوں میں بھی پائے جاتے ہوں، لیکن ان کا مجموعہ اس چیز کے سوا کسی اور چیز میں نہ پایا جائے، بخلاف اس کے اہل منطق کے نزدیک حتماً کے لئے حسبِ ذیل امور ضروری ہیں،

(۱) ایک شے کے تمام ذاتیات ذکر کئے جائیں جو اس میں اور اوروں میں مشترک ہوں

(۲) وہ ذاتی ذکر کیا جائے جو اس شے کے سوا، اور کسی چیز میں نہ پایا جاتا ہو۔

اس میں پہلا مرحلہ یہ ہے کہ ذاتی اور عرضی کی تیز نہایت مشکل ہے، اور اس کو خود بدو علیٰ سبیل

نے تسلیم کیا ہے، اور سچ یہ ہے کہ مشکل نہیں بلکہ ناممکن ہے،

دوسرا امر یہ ہے کہ تمام ذاتیات کا کون احاطہ کر سکتا ہے، جدید تحقیقات کی رو سے جن

چیزوں کو بسیط خیال کیا جاتا تھا مرکب ثابت ہو گئیں، اور مرکبات کے جس قدر اجزاء پہلے قرار

پائے تھے، اس سے بہت زیادہ نکل آئے، غرض حتماً میں جنسِ قریب کی قید لگانا اور جنس

قریب کی یہ تعریف کرنی کہ تمام اجزاء مشترک کا مجموعہ ہو، حتماً کو عنفاً بنانا ہو،

ذاتی اور عرضی

تصورات کے اکثر مسائل ذاتی و عرضی کی تفریق پر مبنی ہیں، اس لئے پہلے اس پر غور کرنا چاہئے کہ یہ تفریق صحیح ہے یا نہیں، ذاتی کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ شے کی نفس حقیقت میں داخل ہوا اور شے کا تصور تمام بغیر اس کے تصور کے نہ ہو سکتا ہو، مثال میں اس کو یوں سمجھو کہ مثلاً انسان میں مختلف اوصاف پائے جاتے ہیں، چلتا ہے، پھرتا ہے، کھاتا ہے، پیتا ہے، ہنستا ہے، روتا ہے، ان میں بعض اوصاف ایسے بھی ہیں جو اور جانوروں میں نہیں پائے جاتے، لیکن اگر ان سب سے قطع نظر کر لیں تب بھی انسان کا وجود باقی رہتا ہے، بخلاف اس کے اگر حیوانیت اور گویائی سے قطع نظر کرنا چاہیں تو نہیں کر سکتے، یعنی اگر یہ نہ ہوں تو انسان بھی نہ ہوگا، اس لئے چلنا پھرنا وغیرہ انسان کی عرضیات میں ہے اور حیوانیت اور گویائی ذاتیات میں اس بنا پر ذاتی کی یہ تعریف ٹھہری کہ ماہیت کا وجود بغیر اس کے نہ پایا جاسکے، یا یہ کہ ماہیت کا تصور تمام بغیر اس کے نہ ہو سکے، اس پر اعتراض یہ ہے کہ اس صورت میں دو لازم آتا ہے، مثلاً ہم کسی شے کی حقیقت دریافت کرنا چاہیں تو اس کا یہ طریقہ ہے کہ اس کے ذاتیات دریافت کریں اور ذاتیات کے دریافت کرنے کا یہ طریقہ ہے کہ ہم یہ دیکھیں کہ اس شے میں ایسی کتنی چیزیں پائی جاتی ہیں جو نفس حقیقت میں داخل ہیں، اور جن کے بغیر اس کا وجود اور تصور نہیں ہو سکتا، لیکن ابھی تو ہم کو اس شے کی حقیقت ہی معلوم نہیں، اس لئے ہم کیونکر جان سکتے ہیں کہ کونسی چیزیں نفس حقیقت میں داخل ہیں، اور کونسی خارج، اور اگر یہی معلوم ہوتا تو ہم کو اس شے کی ماہیت کے دریافت کرنے کی ضرورت کیا ہوتی،

فختصر یہ کہ ماہیت کے علم کے لئے ذاتی کا علم ضروری ہے، اور ذاتی کے علم کے لئے ماہیت کا علم ضروری ہے، کیونکہ جب تک ماہیت متعین نہ ہو چکے یہ کیونکر فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ فلاں

چیز اس کی ماہیت میں داخل ہے، اور فلاں چیز خارج، اسی بنا پر جن اشیاء کی حقیقت میں اختلاف ہے، یعنی ایک شخص ان کی حقیقت اور کچھ بیان کرتا ہے اور دوسرا اور کچھ، ان کے ذاتیات میں بھی اختلاف ہے، ایک شخص اس کی ذاتیات کچھ اور بیان کرتا ہے اور دوسرا اور کچھ، اس ثابت ہوتا ہے کہ جب تک ایک چیز کی نسبت یہ فیصلہ نہ ہو جائے کہ اس کی حقیقت نام کیا ہے، اس وقت تک یہ بھی فیصلہ نہیں ہو سکا کہ اس کے ذاتیات کیا ہیں۔

قیاس

اہل منطق کا مذہب ہے کہ قیاس ہمیشہ دو یا زیادہ قضایا سے مرکب ہوتا ہے یعنی مرکب قضیہ سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اکثر دلائل میں صرف ایک قضیہ مذکور ہوتا ہے، مثلاً ہم کہتے ہیں کہ اس وقت دن ہے، کیونکہ اس وقت آفتاب نکلا ہوا ہے، اس صورت میں صرف ایک مقدمہ سے استدلال ہے، اہل منطق کہتے ہیں کہ یہاں کبریٰ مخدوف ہے اہل استدلال یوں ہے کہ اس وقت آفتاب نکلا ہوا ہے، اور جب آفتاب نکلا ہوتا ہے تو دن ہوتا ہے لیکن چونکہ کبریٰ سہلہ اصول اور پرہیزی ہے اس لئے اس کو ذکر نہیں کرتے اور صرف صغریٰ پر اکتفا کرتے ہیں،

اس مسئلہ کی تحقیق کے لئے ہم کو مقدمات ذیل سے کام لینا چاہئے،

۱۔ اہل منطق نے خود تسلیم کیا ہے کہ اکثر صورتوں میں محض لازم کے احساس سے ملزوم کا تصور ہو جاتا ہے مثلاً جب ہم دھوئیں کو دیکھتے ہیں تو ہم کو فوراً خیال ہوتا ہے کہ یہاں آگ ہے اس صورت میں ممکن ہے کہ ذریعہ علم یہ قیاس منطقی ہو کہ یہاں دھواں ہے اور جہاں دھواں ہوتا ہے وہاں آگ ہوتی ہے لیکن یہ مقدمات ہمارے ذہن میں بالکل خطور نہیں کرتے بلکہ دھوئیں کے دیکھنے

کے ساتھ آپ سے آپ آگ کا خیال دل میں آجاتا ہے، اور ترتیبِ مقدمات کی ضرورت نہیں پڑتی،

۲۔ یہ امر مسلم ہے کہ اکثر قضا یا کا علم بہت سے ابتدائی مقدمات کے جاننے پر موقوف ہوتا ہے، مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ عالم متغیر ہے اور جو متغیر ہے حادث ہے، تو ہم سمجھتے ہیں کہ حدوثِ عالم کے علم کے لئے صرف ان دو مقدمات کا علم کافی ہے، لیکن درحقیقت یہاں اور بہت سے مقدمات ہیں جن کے جاننے کے بغیر حدوثِ عالم کا علم نہیں ہو سکتا، مثلاً یہ کہ جو چیز عام کے لئے ثابت ہوگی ضرور ہے کہ خاص کے لئے بھی ثابت ہو، کیونکہ اگر یہ مسئلہ ہم کو معلوم نہ ہو تو ہم قیاس سے نتیجہ نہ پیدا کر سکیں گے، لیکن باوجود اس کے جب حدوثِ عالم پر اس طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ عالم متغیر ہے اور جو متغیر ہے حادث ہے تو صرف یہی دو مقدمات کافی سمجھے جاتے ہیں اور یہ نہیں کہا جاتا کہ یہاں ایک اور مقدمہ بھی ہے، جو مخدوف ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ گویہ مقدمہ حقیقت میں ہمارے خیال میں موجود ہے اور اس استدلال کا موقوف علیہ بھی ہے تاہم چونکہ استدلال کے وقت وہ صاف صاف ہمارے پیشِ نظر نہیں ہوتا اور ہم یہ نہیں سمجھتے کہ ہم استدلال کے وقت اس کو کام لے رہے ہیں، اس لئے استدلال کے لئے صرف وہی دو مقدمات کافی سمجھے جاتے ہیں، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ استدلال میں صرف یہ امر ملحوظ ہوتا ہے کہ کون سے مقدمات ہمارے پیشِ نظر ہیں، باقی وہ مقدمات جن کی طرف ہمارے ذہن کو بالذات التفات نہیں ہے، گو وہ ہمارے ذہن میں موجود ہیں، اور دراصل ان ہی کی مدد سے ہم استدلال کر رہے ہیں، استدلال میں محسوب نہیں ہوتے، اب جبکہ یہ مسلم ہے کہ محض لازم کے تصور سے ملزوم کا تصور ہو سکتا ہے اور دیگر مقدمات کے ترتیب کی ضرورت نہیں پڑتی تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ بہت سی صورتوں میں صرف ایک قضیہ استدلال کے لئے کافی ہو سکتا ہے، مثلاً اگر ہم آفتاب کے طلوع ہونے پر استدلال کرنا چاہیں تو صرف یہ کہنا

کافی ہے کہ دن نکلا ہوا ہے، اس صورت میں صرف صغریٰ کافی ہے، کبریٰ کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہ مسلم ہے کہ محض لازم کا تصور ملزوم کے تصور کے لئے کافی ہے، اس لئے جب ہم نے کہا کہ دن نکلا ہوا ہے تو ہم نے لازم معنی دن کا ذکر کیا اور لازم کا ذکر ملزوم کے تصور کے لئے کافی ہے، حسن بن موسیٰ نو بخیتی نے کتاب الاراء والدیانات میں لکھا ہے، وقد يستدل الانسان اذا شاهد الله تعالى ان له موثرا والكتابه على ان له كاتبا من غير ان يحتاج في استدلاله على صحته ذلك الى المقدماتين، یہی وجہ ہے کہ تمام آدمی روزانہ کاروبار میں ہر وقت صرف صغریٰ سے استدلال کرتے ہیں، کبریٰ کا کسی کو خیال بھی نہیں آتا، ایک جاہل سے پوچھو کہ زراعت کیوں نہیں ہوئی وہ کہیگا کہ پانی نہیں ہوا اور صرف اس قدر کہنا نتیجہ کا مستلزم ہوگا کیونکہ زراعت کا نہ ہونا پانی کے نہ ہونے کے لئے لازم ہے،

باقی یہ دعویٰ کہ گو کبریٰ ذکر نہیں کیا جاتا، لیکن وہ مرکوز فی الذہن ہے تو ہر قسم کے قیاسات میں یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ ان میں اور بہت سے مقدمات مرکوز فی الذہن ہیں، اس امر کے فیصلہ کے لئے کہ دلیل کن مقدمات پر موقوف ہے، یہ نہیں دیکھنا چاہئے کہ سلسلہ بہ سلسلہ اس تو قف کا سلسلہ کتنا تک پہنچتا ہے، بلکہ صرف یہ دیکھنا چاہئے کہ جس وقت ہم کو ایک نتیجہ کا ادراک ہوا تو کون سے مقدمات بالذات ہمارے پیش نظر تھے، جب ہم یہ کہتے ہیں کہ آفتاب نکلا ہے کیونکہ دن نکلا ہوا ہے، تو ہم کو صاف نظر آتا ہے کہ آفتاب نکلنے کا ادراک ہم کو دن کے ادراک کی وجہ سے ہوا ہے، اس کے سوا اور کوئی مقدمہ پیش نظر نہیں ہوتا، باقی یہ کہنا کہ کبریٰ گو مذکور نہیں لیکن مرکوز فی الذہن ہے تو کبریٰ کے سوا اور بھی بہت سے مقدمات مرکوز فی الذہن ہوتے ہیں کیا ان سب کو استدلال کا جزر کہا جاسکتا ہے،

شکل اول

اثبات مطالب میں سب سے زیادہ شکل اول بکارآمد ہے، دوسری شکلوں کا انتاج اسی بنا پر ہے کہ وہ شکل اول کی صورت میں بدل سکتی ہیں، لیکن شکل اول بھی اکثر صورتوں میں بے فائدہ ثابت ہوتی ہے،

شکل اول کے انتاج کا مارا اس پر ہے کہ پہلے عام کے لئے ایک حکم ثابت کرتے ہیں، پھر ایک چیز کو اس عام کو تحت میں داخل کرتے ہیں، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ حکم اس خاص کو بھی ثابت ہے، مثلاً جب یہ ثابت کرنا ہوتا ہے کہ عالم حادث ہے، تو کہتے ہیں، عالم متغیر و کل متغیر حادث، اس شکل میں متغیر عام ہے اور عالم خاص، پہلے متغیر کے لئے حادث ثابت کیا، پھر یہ ثابت کیا کہ عالم متغیر کے افراد میں ہے، اس لئے نتیجہ یہ نکلا کہ عالم بھی حادث ہے، غرض شکل اول کا حاصل یہ ہے کہ پہلے عام کے لئے کلیتہً ایک حکم ثابت کیا جائے، پھر اس کے ذریعہ سے وہی حکم خاص پر منتقل کیا جائے، اس بنا پر شکل اول میں کبریٰ کا موجب کلیہ ہونا ضروری ہے اور اس لئے غور طلب یہ ہے کہ موجبہ کلیہ کیونکر بنتا ہے، اس کے صرت تین طریقے ہیں،

(۱) محمول، موضوع کا ذاتی ہو، کیونکہ اس صورت میں موضوع کا ہر فرد خواہ مخواہ محمول

کے ساتھ متصف ہوگا،

(۲) ذاتی نہ ہو، لیکن استقراء سے یہ معلوم کیا گیا ہو کہ موضوع کا ہر فرد محمول کے ساتھ

متصف ہے،

(۳) استقراء کے ذریعہ سے جو کلیہ قائم ہوگا، اس کا کبریٰ بنانا بالکل بے کار ہوگا، کیونکہ استقراء

کے ذریعہ سے حد و وسط کے تمام افراد کا پہلے احاطہ ہو چکا ہے، اور ان ہی افراد میں اصغر بھی ہے،

مثلاً اگر ہم سرکہ کے بار دہونے پر اس طرح استدلال کریں کہ سرکہ کھٹا ہے اور ہر کھٹی چیز بار دہی اس لئے سرکہ بار دہی تو یہ استدلال محض لغو ہوگا، کیونکہ استقرار کے ذریعہ سے سرکہ کا بار دہونا ہم کو پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے، اس لئے کہ استقرار کے یہی معنی ہیں کہ تمام کھٹی چیزوں کا حال معلوم کیا جائے جن میں سرکہ بھی داخل ہے، اگر استقرار کے وقت، سرکہ کا دریافت کرنا رہ گیا تو استقرار صحیح نہیں ہوا، اور جب سرکہ کا بار دہونا ہم کو جزئی حقیقت سے معلوم ہو چکا تو اب کیا ضرورت ہے کہ اسکو ایک کلی کے تحت میں داخل کر کے اس کے بار دہونے کا علم حاصل کیا جائے،

حاصل یہ کہ استقرار میں جزئیات کا علم پہلے حاصل ہوتا ہے، پھر اس سے کلیہ قائم ہوتا ہے اس بنا پر شکل اول میں جب کبری استقراری ہوگا تو شکل اول بے کار رہو گی، کیونکہ استقرار کے ذریعہ سے اصغر کا اکر کے ساتھ متصف ہونا پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے اب شکل اول کے ذریعہ سے اس کے معلوم کرنے کی کیا ضرورت ہے، مثلاً تم نے یہ ثابت کرنا چاہا کہ انسان ماشی ہے اور اس کے لئے دلیل یہ قائم کی کہ انسان حیوان ہے، اور تمام حیوان ماشی ہیں، تو سوال یہ ہوگا کہ تم نے تمام حیوانات کا ماشی ہونا کیونکہ معلوم کیا؟ تم کو گئے کہ استقرار سے یعنی ہر قسم کے حیوانات دیکھے اور سب میں یہ صفت مشترک پائی اس لئے یہ کلیہ قائم کیا کہ تمام حیوانات ماشی ہوتے ہیں لیکن حیوانات میں انسان بھی تھا، تو تم نے انسان کا بھی تجربہ کیا ہوگا، اور اس میں بھی یہ صفت پائی ہوگی اس ثابت ہوا کہ انسان کا ماشی ہونا تم کو پہلے معلوم ہوا اور حیوان کا ماشی ہونا اس کے بعد اور جب انسان کا ماشی ہونا پہلے معلوم ہو چکا تو اب اس کی کیا ضرورت ہے کہ تم اس ذریعہ سے انسان کا ماشی ہونا ثابت کرو کہ وہ حیوان کے تحت میں داخل ہے، ایسا کرنا صرف بے فائدہ نہیں بلکہ اس میں دو بار لا جاتا ہے کیونکہ تمہارے استدلال کی بنا پر انسان کا ماشی ہونا اس پر موقوف ہے کہ پہلے تمام حیوانات کا ماشی ہونا ثابت کیا جائے، اور تمام حیوانات کا ماشی ثابت ہونا اس پر موقوف ہو کہ انسان کا ماشی ہونا ثابت کیا جائے

کیونکہ انسان بھی حیوان کی ایک نوع ہے، اس لئے جب تک اس کا ماشی ہونا ثابت نہ ہوگا
حیوانات کا ماشی ہونا کیونکر ثابت ہوگا،

دوسری صورت میں بھی یعنی جب کہ محمول موضوع کا ذاتی ہو، **شکل اول** بیکار ہوگی،
کیونکہ اس صورت میں ضرور ہے کہ محمول اصغر کا جز، ہوا و رد و وسط عام ہو، مثلاً کل انسان حیوان
وکل حیوان حسّاس، اس مثال میں انسان کا حسّاس ثابت کرنا مقصود ہے، اسکو تم نے یوں ثابت
کیا کہ ہر انسان حیوان ہے اور ہر حیوان حسّاس ہے اس لئے ہر انسان بھی حسّاس ہے، اس سوال
یہ پیدا ہوگا کہ جب صغریٰ میں تم کو یہ معلوم ہوا کہ ہر انسان حیوان ہے، تو اسی وقت تم کو یہ بھی
معلوم ہو چکا کہ ہر انسان حسّاس ہے، کیونکہ حسّاس ہونا، خود حیوان کی حقیقت میں داخل ہے اور
اس کا جز ہے، اس لئے یہ کیونکر ممکن ہے کہ تم کو کل کا علم ہو، اور جز کا علم نہ ہو،

انسان کا حسّاس ہونا پہلے معلوم ہوتا ہے تب اس کا حیوان ہونا معلوم ہوتا ہے، اس لئے
اگر صغریٰ یعنی انسان کا حیوان ہونا تم کو معلوم ہے، تو اس کا حسّاس ہونا بدرجہ اولیٰ معلوم ہوگا
اس صورت میں کبریٰ کے ساتھ ترکیب دینے کی کیا ضرورت ہے،

حقیقت یہ ہے کہ شکل اول صرف اس صورت میں مفید ہوتی ہے کہ جب کبریٰ کا علم تقلیدی
ہوتا ہے، مثلاً ایک طبیب نے ہم سے کہا کہ تمام کھٹی چیزیں بار دہوتی ہیں، ہم نے اسکو تسلیم کر لیا،
اب جو چیز ہم کو کھٹی نظر آئے گی ہم کو یقین ہو جائے گا کہ وہ بار دہے، کیونکہ ہم نے اس کا یہ کو اپنی
تحقیقات اور استقراء سے معلوم نہیں کیا ہے، اس لئے ہم نے اس کے ہر فرد کا احاطہ نہیں کیا ہے،
اور اس لئے ہم کو سرکہ کا بار دہونا پہلے سے معلوم نہ تھا، جب ہم نے اس کو کھٹا پایا تو فوراً یہ مقدمات
ذہن میں آئیں گے کہ یہ کھٹا ہے اور جس قدر کھٹی چیزیں ہوتی ہیں سب بار دہوتی ہیں اس لئے یہ بات
جن صورتوں میں صغریٰ اور کبریٰ دونوں برہمی ہوں، اس صورت میں بھی شکل اول نقص نہ پکڑے

ہوگی (حالانکہ اہل منطق کے نزدیک ایسی صورتوں میں شکل اول زیادہ بجا آمد ہوتی ہے) کیونکہ اگر
اصغر کا حد اوسط کے ساتھ متصف ہونا بدیہی ہے، تو اکبر کے ساتھ اور بھی زیادہ بدیہی ہے،
مثلاً یہ آگ ہے، اور جو آگ ہے وہ جلاتی ہے، اس لئے یہ جلاتی ہے، یہ استدلال محض نحو
کیونکہ انسان کو پہلے آگ کے خاص خاص افراد کے جلانے کا علم تجربہ کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے،
پھر وہ کلیہ قائم کرتا ہے کہ ہر آگ جلاتی ہے، اس بنا پر آگ کے ایک خاص فرد کے جلانے کا علم
اس کو پہلے حاصل ہو چکا ہے،

ہاں یہ ممکن ہے کہ اس نے خود آگ کا تجربہ نہ کیا ہو، بلکہ کسی سے سنا ہو کہ آگ جلاتی ہے پھر
اس نے آگ کو دیکھا تو اس صورت میں اس کا یہ استدلال صحیح ہو گا کہ یہ آگ ہے اور جو آگ
ہے وہ جلاتی ہے، اس لئے یہ جلاتی ہے، لیکن یہ وہی صورت ہے کہ اس کو کبریٰ کا علم تعلیلاً حاصل
ہوا ہے اور اس صورت میں شکل اول کا مفید ہونا ہم نے خود تسلیم کیا ہے،

الندوہ ماہ شعبان ۱۳۲۷ھ

جلد ۱ نمبر ۴



فلسفہ یونان اور اسلام

اجرام فلکی

یونانیوں نے آسمان اور اجرام فلکی کے متعلق عجیب عجیب بیہودہ خیالات قائم کئے تھے اور وہ اس قدیقینی اور قطعی سمجھے جاتے تھے، کہ حکماء یونان کے مختلف فرقے کو لور ہزاروں باتوں میں مختلف الرے تھے، لیکن ان مسائل میں اتفاق عام تھا،

افلاطون اور ارسطو وغیرہ کا یہ مذہب ہے کہ آسمان سخت اور ٹھوس ہیں، اور وہ کسی طرح ٹوٹ یا پھٹ نہیں سکتے، اس کے ساتھ ان میں روح اور عقل ہے اور ان کی روح اور عقل ہم سے بہ مدارج اعلیٰ اور فضل ہے تمام عالم کا انتظام انہی کے دست قدرت میں ہوا اور دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے انہی کے اشاروں سے ہوتا ہے،

فارسی اور اردو شاعری میں شعرا بجز ہر موقع پر آسمان کے ظلم و ستم کا دکھڑا روتے ہیں کبھی اس کی مہربانی کا اظہار کرتے ہیں، یہ محض شاعری نہیں بلکہ اسی قدیم یونانی خیالات کا پرتو ہے اور فردوسی تو صاف صاف آفتاب اور اجرام فلکی کو قادر اور فاعل مانتا ہے،

آسمانوں کے عاقل اور صاحب روح ہونے پر یونانیوں کا استدلال یہ ہے، آسمان دوری حرکت کرتا ہے یعنی گھومتا اور چکر لگاتا ہے، اور جو چیز دوری حرکت کرتی ہے، وہ صاحب عقل و شعور ہوتی ہے،

اس دلیل کا پہلا مقدمہ اور موقعوں پر ثابت ہو چکا ہے،
 دوسرا مقدمہ یوں ثابت ہے کہ آسمان کی حرکت اگر اس کے ارادہ اور اختیار سے
 نہیں ہے، تو صرف دو احتمال ہو سکتے ہیں، پہلا ہے یعنی حرکت کرنا خود آسمان کی فطرت ہو
 یا قسراً ہو یعنی کوئی اور چیز اس کو حرکت دے رہی ہو،
 طبعی حرکت کا قاعدہ ہے کہ متحرک کو کوئی خاص چیز یا خاص سمت مقصود ہوتا ہے اور
 جب متحرک اس چیز تک پہنچ جاتا ہے، تو ٹھہر جاتا ہے مثلاً ڈھیلہ جب اوپر سے نیچے گرتا ہو تو زمین
 کی کشش کی وجہ سے زمین کی طرف رخ کرتا ہے، اور جب زمین تک پہنچ جاتا ہو تو رک جاتا
 اس بنا پر طبعی حرکت کے لئے ضرور ہے کہ دوری نہ ہو کیونکہ دوری حرکت میں مسافت
 کا کوئی خاص جز طبعاً مطلوب نہیں ہوتا، اسی وجہ سے متحرک، کسی جزو یا کسی نقطہ پر ٹھہرتا نہیں
 بلکہ بار بار اس تک پہنچتا ہو، اور پھر گزر جاتا ہے، یہ اس بات کی دلیل ہو، کہ مسافت کا کوئی
 جزو یا کوئی نقطہ طبعاً مطلوب نہیں، ورنہ وہاں پہنچ کر حرکت رک جاتی،
 اب صرف دوسرا احتمال رہ گیا یعنی یہ کہ آسمان باطبع حرکت نہیں کرتا، بلکہ کوئی اور
 چیز اس کو بہر حرکت دے رہی ہے لیکن یہ احتمال بھی باطل ہے، اولاً تو اس وجہ سے کہ جبری حرکت
 اسی چیز میں ہوتی ہے جس میں طبعی حرکت ہو، ثانیاً اس وجہ سے کہ جو چیز آسمان کو حرکت دے رہی ہو
 ضرور ہے، کہ صاحب ارادہ اور صاحب عقل ہو، اور جب حرکت کے لئے ایک صاحب عقل
 ماننا پڑتا ہے، تو شروع ہی سے یہ کیوں نہ مان لیا جائے، کہ خود آسمان ہی صاحب عقل ہی
 اب صرف ایک احتمال اور رہ جاتا ہے وہ یہ کہ آسمان میں یہ حرکت خدا پیدا کرتا رہتا ہو
 لیکن یہ ظاہر ہے کہ خدا بالذات کوئی کام نہیں کرتا، بلکہ اُس نے اسباب و علل کا ایک عظیم الشان
 لہ یہ استدلال نہایت نفوس ہے، اس لئے ہم نے اس کو اجمالاً ذکر کیا،

سلسلہ قائم کر دیا ہے، غلہ خدا پیدا کرتا ہے، لیکن اس طرح کہ تخم زمین میں بویا جائے اُپاشی کی جائے کھاو ڈالی جائے، غرض خدا عالم میں جو کچھ کرتا ہے اسباب و علل کے ذریعہ سے کرتا ہے۔ اس لئے آسمان کی حرکت بھی ضرور ہے کہ کسی سبب اور علت کے ذریعہ سے ہو یعنی یا تو آسمان میں روح ہو یا اس کی فطرت اس طرح بنائی گئی ہو کہ وہ خود بخود حرکت کرے لیکن اوپر ثابت ہو چکا کہ فطری حرکت دوری نہیں ہو سکتی، اس لئے ضرور ہے کہ آسمان صاحب روح ہو اور یہی ثابت کرنا مقصود تھا،

استدلال کی یہ تقریر عام فلسفہ کی کتابوں کے موافق ہو، لیکن ابن رشد کا دعویٰ ہے کہ حکماء اسلام نے یونانیوں کے فلسفہ سمجھنے میں اکثر غلطی کی ہے، اس لئے ہم وہ دلیلیں بھی لکھتے ہیں جو ابن رشد نے تہافت الفلاسفہ میں حکماء کی طرف سے لکھی ہیں، چنانچہ وہ حسبِ دلیل ہیں، (۱) حرکت دوری میں کوئی خاص جگہ، یا کوئی ہمت یا سمت مقصود نہیں ہوتی بلکہ صرف حرکت مقصود ہوتی ہے، اس لئے جب کسی چیز کا مقصد صرف حرکت کرنا ہو تو ضرور ہے کہ اس کو حرکت کا شوق ہو اور جب شوق ہوگا تو ضرور ہے کہ اس کا تصور ہو اور تصور کے لئے عقل اور روح کا ہونا ضروری ہے،

(۲) اجرامِ فلکی، دو متضاد اور مختلف حرکتیں کرتے ہیں یعنی غریبی اور شرقی، اور یہ ظاہر ہے کہ متضاد اور مخالف حرکتیں وہی کر سکتا ہے جس میں عقل، ارادہ اور روح ہو،

ہم جانتے ہیں کہ ہمارے ناظرین کو ان لنوا اور بے ہودہ خیالات اور دلائل کے سننے میں زحمت ہوئی ہوگی، اور ان کے عزیز وقت کا بے فائدہ نقصان ہوا ہوگا، لیکن یہی ہیودہ گورکھ دھندے یونانیوں کے مائے ناز ہیں اور کئی ہزار برس تک دینا انہی ہملات کو رموزِ آسمانی سمجھتی رہی، بوعلی سینا، محقق طوسی، قطب الدین شیرازی انہی جھوٹے ظلموں کے کلید بردار تھے، او

اسی پر فکر کرنے کرتے ہوئے،

لیکن متکلمین اسلام پر یہ جادو نہ چل سکا، انہوں نے اس طلسم کی دھجیاں اڑا دیں ہیں
پہلے انہوں نے اس سے انکار کیا کہ آسمان مٹھوس ہے، مجسم ہے، حرکت کرتا ہو، اور دوری کرتا
ہو، ظلمات بعضہا فوق بعض، خواجہ زادہ تہافتہ الفلاسفین لکھتے ہیں،

ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آسمان حرکت	إِنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْأَفْلَاقَ مُتَحَرِّكَةٌ
کرتے ہیں، ریاضی داں کہتے ہیں، کہ	وَالَّذِي عَوَّلَ عَلَيْهِمُ الْبَرَاءُ يَاصْبِرُونَ
آسمان کی حرکت مشاہدہ سے ثابت	فِي أَنَّ الْأَفْلَاقَ مُتَحَرِّكَةٌ هِيَ الْكُنْشَا
ہے، لیکن مشاہدہ سے ستاروں کی حرکت	وَهِيَ إِسْمَاعِيلُ عَلَى حَوَاطِلِ الْكُنْشَا
ثابت ہوتی ہو، نہ آسمان کی،	دُونَ الْأَفْلَاقِ،

حقیقت یہ ہے کہ آسمان کے جو اوصاف یونانی حکما بیان کرتے ہیں متکلمین اس کو اس وجہ
بھی تسلیم نہ کر سکتے تھے کہ وہ نصِ قرآنی کے خلاف ہیں، قرآن مجید میں صاف آیا ہو،

كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ

تمام ستارے آسمان میں تیرتے پھرتے ہیں،

اب اگر آسمان کو مٹھوس اور مجسم اور ناقابلِ خرق و الیام مانا جائے تو اس میں ستاروں کا تیز
کیونکر ہو سکتا ہے، اسی بنا پر مولانا عصمت اللہ تشریح الافلاک کی شرح میں
لکھتے ہیں،

پوشیدہ نہ رہے کہ ظاہرِ قرآن سے نہایت	لَا يَخْفَى أَنَّ ظَاهِرَ الْقُرْآنِ أَنَّهُ
ہوتا ہے کہ ستارے آسمان میں اس طرح	يَقْتَضِي أَنَّ تَحْرُكَ الْكُوكُوبِ فِي

اے امام غزالی نے تہافتہ الفلاسفین نہایت تفصیل سے اس استدلال کی غلطیاں ظاہر کی ہیں، علم کلام کی
اور کتابوں میں بھی یہ بحث تفصیل مذکور ہو، اے کتاب مذکور مطبوعہ مصر صفحہ ۸۶،

الْأَفْلاَكُ كَالسَّابْحِينَ فِي الْعَمَاءِ
 يَسْكُرُونَ وَيَطْمَئِنُّونَ وَيَرْجُونَ
 وَيُفِيمُونَ مِنْ غَيْرِ عَمَلٍ لَدَفْلًا
 لَا تَنْتَبِهَ سَيَرَا لَكُمُ الْكِبَاسُ
 فَلَمَّا مَنِتْ تَنْتَبِهَ الْفَلَكَ بِالْمَاءِ
 وَالْكَوْكَبُ بِالسَّابْحِينَ وَفِي تَفْسِيرِ
 لِسَانِ التَّنْزِيلِ أَنَّ الْكَوْكَبَ
 مُتَحَرِّكٌ فِي الْفَلَكِ وَهَذَا أَقُولُ
 قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَكُلُّ شَيْءٍ فَتَكُونُ
 وَأَمَّا مَا يَقُولُهُ الْحَكِيمُ مِنْ أَنَّ
 الْأَفْلاَكُ مُتَحَرِّكَةٌ فَخُصَّائِفٌ
 لِنَصِّ الْقُرْآنِ وَبَاطِلٌ

حرکت کرتے ہیں، جس طرح پیراک پانی
 میں تیرتے ہیں، کبھی تیز دڑتے ہیں کبھی آہستہ
 چلتے ہیں، کبھی ٹھہر جاتے ہیں، کبھی پھر پڑتے
 ہیں نیز اس کے کہ آسمان حرکت کرے،
 کیونکہ قرآن مجید میں ستاروں کے چلنے
 کو تیرنے سے تشبیہ دی ہو، اس لئے آسمان
 گویا پانی ہے اور ستارے پیراک ہیں،
 تفسیر لسان التزیل میں ہو کہ ستارے
 آسمان میں حرکت کرتے ہیں، اور یہ بالکل
 سچ ہے، خدا نے فرمایا ہے، وکل فی فلك
 یجوز، باقی حکما جو کہتے ہیں کہ آسمان حرکت
 کرتا ہو تو یہ قول قرآن مجید کی تصریح کے خلاف

اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ آسمان ویسا ہی ہے جیسا یونانی بیان کرتے ہیں یعنی ناقابلِ حرکت
 و الیتام ہے، اور حرکت کرتا ہے، تو یہ کیونکر ثابت ہو سکتا ہے، کہ اس حرکت کے لئے
 آسمان کا صاحب عقل ہونا ضروری ہے، بے شبہہ خدا نے عالم میں سلسلہ اسباب قائم کیا ہے
 لیکن یہ سلسلہ آخر اس کی ذات تک پہنچ کر ختم ہوتا ہے، اسی بنا پر خدا کو علتِ لعل کہتے ہیں،
 اس صورت میں ممکن ہے کہ آسمان کی حرکت کی علت خدا ہی ہو، بیچ میں اور اسباب و علت نہ ہوں
 یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ خدا خود بالذات علت نہیں تو اس پر کیا دلیل ہے کہ کوئی اور
 درمیانی چیز اس کی علت نہیں ہو سکتی،

ابن رشد نے متافذہ الفلاسفہ میں لکھا ہو کہ ”اگر کوئی اور چیز علت ہوتی تو یا آسمان
 اوپر ہوتی یا آسمان کے اندر، اوپر تو اس لئے نہیں ہو سکتی کہ آسمان کے اوپر کچھ ہے ہی نہیں، نہ خلا
 نہ ملا، اور آسمان کے اندر اس لئے نہیں ہو سکتی کہ ہوتی تو ہم کو معلوم ہوتی؛

ابن رشد کا یہ ادعا کتنا معقول ہے کہ یہ چیز اگر آسمان میں کہیں ہوتی تو ہم کو ضرور معلوم ہوتی
 یہ بھی ممکن ہے کہ آسمان بالبطع متحرک ہو یعنی اس کی فطرت ہی ایسی بنائی گئی
 ہو کہ وہ حرکت کرتا رہتا ہو،

اس خیال کو یونانیوں نے اس طرح باطل کیا تھا کہ طبعی حرکت دوری نہیں ہو سکتی
 اور آسمان کی حرکت دوری ہے، لیکن اولاً تو دوری حرکت کا ثابت ہونا محل بحث ہو،
 اور ثابت بھی ہو تو یہ محض غلط ہے، کہ دوری حرکت طبعی نہیں ہو سکتی طبعی حرکت کے لئے یہ
 ضرور نہیں کہ کوئی خاص جہت یا کوئی خاص چیز مطلوب ہو صرف یہ کافی ہے کہ محض حرکت
 کرنا اس کا مقصد ہو باقی یہ امر کہ جب محض حرکت کرنا مقصد ہوگا تو ضرور ہو کہ عقل اور ارادہ
 پایا جائے صرف دعویٰ ہی دعویٰ ہے جس کی کوئی دلیل نہیں،

فلسفہ اسلام

اور

فلسفہ قدیم و جدید

میں مضمون درحقیقت تین مضمونوں پر مشتمل ہے یعنی یونان کا فلسفہ کیا تھا، فلسفہ حال کیا ہے؟ مسلمانوں کے فلسفہ کو ان دونوں فلسفوں سے کیا نسبت ہو؟ یہ مضمون کو علمی حیثیت سے خود ایک اہم مضمون ہے، لیکن اس کے ساتھ ہم کو اور بھی چند اغراض پیش نظر ہیں، جنکی تفصیل یہ ہے ہمارے علماء کو فلسفہ حال سے جو علیحدگی یا نفرت ہے، اس کی وجہ عام لوگ مذہبی تعصب قرار دیتے ہیں لیکن یہ بالکل غلط ہے، ہمارے علماء جن علوم و فنون کے تعلیم و تعلیم میں شغور مصروف ہیں، یعنی منطق، فلسفہ، ریاضی، وہ بھی دوسری ہی قوموں کے علوم و فنون ہیں اور خود علماء بھی جانتے ہیں، کہ یہ سرمایہ ہمارا نہیں، بلکہ اوروں کا ہے،

علماء کے اقتدار کی اصلی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک علوم جدیدہ میں دقیق علمی مسائل نہیں ہیں بلکہ صرف صنعت گری و دستکاری کے کرشمے ہیں، بخلاف اس کے یونانی فلسفہ مؤثر و سراسر حقیقت پر مشتمل ہے، اس مضمون میں ہم دکھانا چاہتے ہیں کہ ہمارے علماء کا یہ خیال غلط ہے، یونانی فلسفہ کے مسائل درحقیقت صرف لفظی الٹ پھیر، یا خیالی اور فرضی باتیں ہیں، بخلاف اس کے فلسفہ جدید کے اکثر مسائل حقائق اور واقعات پر مبنی ہیں،

جدید تعلیم یافتہ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ مسلمانوں نے فلسفہ ارسطو کی محض کورانہ تقلید کی، یہاں تک کہ جو مسائل بالکل غلط اور بے سرو پاتھے، ان کے متعلق بھی کسی قسم کی چون و چرا نہیں کی، اس مضمون میں ہم ثابت کریں گے کہ مسلمانوں نے فلسفہ ارسطو کے اکثر مسائل کی غلطیاں ظاہر کیں، اور ارسطو کی غلامی سے آزادی کا راستہ دل انہی نے صاف کیا، لیکن جو عمارت اٹھائی اس کی داغ بیل مسلمانوں ہی نے ڈالی تھی،

اس مضمون سے ظاہر ہوگا کہ مسلمانوں نے فلسفہ قدیم کو فلسفہ حال سے قریب کر دیا، یہ خیال ہے کہ فلسفہ یونان اور فلسفہ حال میں بعد المشرقین کی نسبت ہے، اصول ارتقا کے موافق، کوئی دفعہ ترقی نہیں کر سکتی، اس لئے فلسفہ یونان کو فلسفہ حال تک پہنچنے کے لئے ایک درمیانی زینہ کا ہونا ضرور ہے، یہ زینہ حقیقت اسلام ہی کا فلسفہ تھا،

اسی بحث کے ضمن میں یہ بھی ظاہر ہوگا، کہ اسلامی فلسفہ کا اگر فلسفہ یونان و فلسفہ حال سے موازنہ کیا جائے تو ثابت ہوگا کہ وہ یونان کی بنیاد فلسفہ حال سے زیادہ قریب ہو، اس لئے ہمارے علماء کو فلسفہ قدیم کے مقابلہ میں فلسفہ حال کی زیادہ ہم دردی کرنی چاہئے،

چونکہ یہ مضمون نہایت وسیع ہے، اور ایک ایک مسئلہ کی نسبت اس قدر مباحث ہیں کہ ایک پرچے میں ایک سے زیادہ مسائل کی گنجائش نہیں نکل سکتی، اس لئے پہلے ہم ایک جہلی نقشہ درج کرتے ہیں، جس سے ظاہر ہوگا، کہ مسلمانوں نے فلسفہ ارسطو کے کس قدر مسائل سے اختلاف کیا، اس نقشہ میں بھی تمام اختلافات کا استقصا نہیں کیا گیا ہو، اور نہ ایک ماہر اسے میں اس قدر تفصیل کا موقع تھا،

مشائخ یعنی ارسطو و پیروان ارسطو	مشکلیں اسلام
جسم بیہولی اور صورت سے مرکب ہو	اجزاء و مقراطیسی سے مرکب ہو

جسم متصل واحد ہے،

تخلف کی صورت میں جسم کی اصلی مقدار
بڑھ جاتی ہے،

موجودات کی دو قسمیں ہیں جو ہر عرض
یعنی قائم بالذات وقائم بالغير مثلاً
رنگ، خوشبو وغیرہ،

اعراض باقی رہتے ہیں،

زمانہ جو ہر ہے،

خلا محال ہے،

عناصر چار ہیں،

عناصر ایک دوسرے سے بدل جاتے ہیں،
مثلاً ہوا پانی بن جاتی ہے،

کوئی عنصر امتزاج کی حالت میں اپنی
خاصیت سے علیحدہ نہیں ہو سکتا،

جسم جن اجزاء دیمقراطیسی سے مرکب ہے ان
میں باہم فاصلہ ہے، اور اس بنا پر جسم متصل
نہیں، گو بظاہر متصل معلوم ہوتا ہے،

نہیں بلکہ اجزاء دیمقراطیسی کا باہمی فاصلہ
بڑھ جاتا ہے، اور خالی جگہ میں کوئی لطیف
شے داخل ہو جاتی ہے،

نظام کے نزدیک جو ہر مجموعہ اعراف کا نام ہے
اور ابن کیمان کے نزدیک عرض کوئی چیز نہیں
سب جو ہر ہی جو ہر ہے،

ہر وقت فنا ہوتے رہتے ہیں،

ایک موہوم شے ہے،

جان ہے،

اس حصر پر کوئی دلیل نہیں، شیخ الاشراق کے
نزدیک آگ کوئی عنصر نہیں،

ابو البرکات بغدادی کے نزدیک ہوا پانی
نہیں بنتی، بلکہ ہوا میں جو اجزاء مایہ ہیں
وہ باہر آ جاتے ہیں،

حکماء بغداد کے نزدیک ہوا جاتا ہے،

ابو البرکات بغدادی کے نزدیک پانی سے
زیادہ خاک بار دہے،
حواس باطنی کوئی چیز نہیں،

پانی تمام عناصر میں بار دہے،
حواس ظاہری کے سوا اور پانچ
حواس باطنی ہیں، یعنی حس مشترک
اور وہم وغیرہ،

مادی ہے اور دراصل سبک انسان ہی رکن ہے
نہیں بلکہ جمادیں،
عقول عشرہ کوئی چیز نہیں،

روح مجرد اور غیر مادی ہے،
افلاک میں روح اور عقل ہے،
عقول عشرہ کا وجود ہے،

اب ہم تفصیل کے ساتھ بعض مسائل پر گفتگو کرتے ہیں،

(۱)

جسم کی حقیقت،

اسطو وغیرہ کے نزدیک جسم دو چیزوں سے مرکب ہے، ہیولی و صورت، اس کی تفصیل
یہ ہے، کہ جسم ایک متصل اور پیوستہ چیز ہے، یعنی اس کے اجزا الگ الگ محسوس نہیں، اور واقع
میں بھی الگ الگ نہیں، اس بنا پر اتصال جسم کی حقیقت میں داخل ہے، اس اتصال کو اصطلاح
حکما میں صورت جسمیہ کہتے ہیں، اب بحث طلب یہ ہے، کہ یہ اتصال جسم کی پوری حقیقت ہے
یا اتصال کے سوا جسم میں کوئی اور چیز بھی ہے، اس سوال کے حل کرنے کے لئے کسی جسم کو لو، او
کاٹ کر اس کے دو ٹکڑے کر دو اس صورت میں جو اتصال پہلے موجود تھا، جاتا رہے گا، اور دو
اتصال پیدا ہو جائیں گے، اب اگر تسلیم کیا جائے کہ جسم کی حقیقت صرف اتصال ہی اتصال ہے
تو جب پہلا اتصال جاتا رہا، تو جسم بھی فنا ہو گیا، کیونکہ جسم اتصال ہی کا نام تھا، اس صورت میں

کسی جسم کو دو ٹکڑے کر دینا اس کو محض فنا کر دینا ہوگا، حالانکہ صاف نظر آتا ہے کہ جسم فنا نہیں ہوتا، بلکہ دو حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے، یہ دونوں حصے عدم سے وجود میں نہیں آتے، بلکہ اسی جسم سے پیدا ہوتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ اتصال کے سوا جسم میں کوئی اور چیز بھی ہے، جو دونوں حالتوں میں باقی رہتی ہے، اسی چیز کی وجہ سے منفصل شدہ ٹکڑوں کو کہتے ہیں، کہ یہ پہلے ہی جسم کے ٹکڑے ہیں اور عالم عدم سے نہیں آئے ہیں، اسی چیز کا نام مہیولی ہے،

متکلیفین اسلام کو مہیولی کے وجود سے بالکل انکار ہے، ان کے نزدیک جسم نہایت چھوٹے چھوٹے اجزاء سے مرکب ہے، جو کسی طرح تقسیم نہیں ہو سکتے، یہ اجزاء اگرچہ باہم متصل نظر آتے ہیں، لیکن واقع میں متصل نہیں ہیں، بلکہ ان میں کم و بیش کچھ نہ کچھ انفرج ہے، بھٹوس چیزوں میں انفرج کم ہوتا ہے، اور ہلکی بھلکی چیزوں میں زیادہ، اس بنا پر یہ کہنا کہ اتصال جسم کی حقیقت میں داخل ہے، غلط ہے،

شرح موافق میں ہے،

المقصد السادس اھم	چھٹا باب اس بیان میں ہے، کہ متکلیفین
ای المتکلمین انکروا المقدار	مقدار کے وجود سے انکار کیا ہے، اس بنا پر
بناء علی ان ترکیب الجسم	کہ جسم ان کے نزدیک اجزاء و مفرطیسی سے
عندھم من الجزء الذی	مرکب ہے، متکلیفین کے نزدیک ان اجزاء اتصال
لا یتجزی فانکلا اتصال بین الاجزاء	نہیں ہے، بلکہ حقیقت وہ الگ الگ ہیں
عندھم بل ہی منفصلۃ بالحقیقۃ	لیکن چونکہ ان کا باہمی فاصلہ بہت کم ہے، اسلئے
الا انکلا یحس انفصالھا الصغر	یہ فاصلے محسوس نہیں ہوتے، تو کیونکر تسلیم
المفاصل اللتی تماست الاجزاء	کیا جائے کہ جسم میں اتصال ہے،

مشکلیں نے ارسطو کے استدلال کی غلطی ظاہر کرنے کے ساتھ، بطور خود بھی میوٹی کے ابطال پر بہت سی دلیلیں قائم کیں، لیکن وہ دقیق اور کسی قدر طویل الذیل ہیں، اس لئے ہم اس موقع پر صرف ارسطو کے استدلال کی غلطی دکھانے پر اکتفا کرتے ہیں،

اول تو جیسا ہم ابھی بیان کر چکے، جسم میں درحقیقت اتصال ہی ہی نہیں، اس بنا پر ارسطو کا استدلال سرے سے غلط ہے لیکن اگر اتصال مان بھی لیا جائے، تب بھی میوٹی کا ثبوت نہیں ہو سکتا جسم کی حقیقت میں اگر اتصال داخل ہو، تو مطلق اتصال ہو نہ کوئی اتصال، فرض کرو، ایک جسم ہاتھ بھر کا ہے، تو جسم ہونے کی حیثیت سے صرف اس قدر ضروری ہو کہ اس میں اتصال پایا جائے لیکن ہاتھ بھر کا ہونا، یا اس سے کم اور زیادہ ہونا، یہ باتیں جسم کی حقیقت سے خارج ہیں، فرض کرو اس جسم کا اتصال ہاتھ بھر کا نہ ہوتا، بلکہ کم یا زیادہ ہوتا، تب بھی وہ جسم ہوتا، ارسطو کا یہ استدلال اس بات پر مبنی ہے، کہ جب مثلاً ایک جسم کے دو ٹکڑے کر دیئے جائیں، تو اتصال زائل ہو جاتا ہو، لیکن یہ کس قدر صریح غلطی ہے، اتصال اب بھی موجود ہے، البتہ محدود اور مخصوص اتصال مثلاً ہاتھ یا دو ہاتھ کا ہونا، یہ جاتا رہا، لیکن یہ خاص اتصال جسم کی حقیقت میں داخل نہیں، جسم کے لئے مطلق اتصال شرط ہے، نہ یہ کہ اسکی کوئی خاص مقدار قرار دی جائے،

جو ہر فرد جسم کی حقیقت کے متعلق بہت بڑا بحث طلب مسئلہ جو ہر فرد کا وجود ہے، ارسطو وغیرہ اس بات کے قائل تھے کہ جسم کو اگر تقسیم کرتے جائیں، تو کبھی کوئی جزو ریا نہ نکلے گا، جہاں پہنچ کر تقسیم ٹھہر جائے، بلکہ کیسا ہی چھوٹے سے چھوٹا جزو ہوگا، اس کے بھی اجزاء اور ٹکڑے نکلنے آئیں گے، مشکلیں اس کے برخلاف اس بات کے قائل ہیں کہ جسم جو ہر فرد سے یعنی ان اجزاء سے مرکب ہے جو اس قدر چھوٹے ہیں، کہ کسی طرح تقسیم اور تجزیہ قبول نہیں کر سکتے، مشکلیں نے جو ہر فرد کے ثبوت پر بہت سے دلائل قائم کئے ہیں، ان میں سے ہم دو ایک اس موقع پر نقل کرتے ہیں،

پہلی دلیل، ایک کرہ اگر دوسرے کرے پر رکھا جائے تو ضرور ہو، کہ دونوں کا تماس جب نقطہ پر ہوا وہ غیر منقسم ہو، یہ نقطہ جو ہر فرد (یا) جزو لا یتجزی ہوگا،

دوسری دلیل، اس سے انکار نہیں ہو سکتا، کہ حرکت کا وجود ہے، یہ بھی مسلم ہے کہ جب کوئی جسم حرکت میں ہوتا ہے، تو حرکت کے بعض اجزاء گزر چکے ہیں بعض آنے والے ہوتے ہیں اور بعض دونوں کے بیچ یعنی زمانہ حال میں ہوتے ہیں، حرکت کا یہ حصہ یعنی زمانہ حال والا ضرور ہے کہ غیر منقسم اور لا یتجزی ہو، کیونکہ وہ زمانہ حال کی مقدار کے مساوی ہے، اور زمانہ حال عموماً غیر منقسم ہے، اس لئے کہ اگر زمانہ حال بھی منقسم ہو تو اس میں سے کچھ ماضی بن جائیگا، کچھ مستقبل ہو جائیگا،

بہر حال، زمانہ حال غیر منقسم ہوتا ہے، اس لئے جو حرکت زمانہ حال کے مساوی ہوگی وہ بھی غیر منقسم ہوگی اب حرکت کا یہ حصہ جس مسافت سے منطبق ہوگا، وہ بھی غیر منقسم ہوگی، اور یہ جزو ہر فرد ہوگا،

اس بنا پر جو ہر فرد کے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا، جسم انہی جو ہر فرد سے مرکب ہے جو ہر آپس میں زیادہ پیوستہ ہوتے ہیں، تو جسم ٹھوس ہوتا ہے، ورنہ متخلخل، اور ہلکا پھلکا ہوتا ہے، یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یورپ کی موجودہ تحقیقات متکلمین کی رائے کے مطابق ہے، چنانچہ تفصیل آگے آتی ہے،

فلسفہ | فلسفہ جدید کی رو سے جسم اور مادہ کی تحقیق حریفی ہے،

جسم یا مادہ وہ چیز ہے جو حواس سے محسوس ہو سکے، جسم میں تین چیزیں ضروری ہیں حجم، صورت یا شکل، مقدار، جسم کی دو قسمیں ہیں، آلیہ، غیر آلیہ، آلیہ سے وہ اجزاء یا اجسام مراد ہیں جن میں زندگی پائی جاتی ہے، مثلاً انسان یا حیوان میں جو اجزاء ہیں، اگرچہ بظاہر

بے جان ہیں لیکن حقیقت اُن میں زندگی کا مادہ موجود ہے، ورنہ ان کی ترکیب جاندار جسم نہیں بن سکتا غیر آلیہ سے وہ اجسام مراد ہیں جنہیں مطلق زندگی نہیں پائی جاتی مثلاً زمین یا ستارے جسم میں تین قسم کے اجزاء ہیں، جزئیات یعنی جسم کے وہ چھوٹے چھوٹے اجزاء جو اوجھوٹے چھوٹے حصوں میں تقسیم ہو سکتے ہیں، ان کی ماہیت وہی ہوتی ہے، جو خود جسم کی ہوتی ہے، مثلاً اگر جسم سیال ہے تو یہ بھی سیال ہوں گے، اگر جسم گیس ہو تو یہ بھی گیس ہوں گے، دقائی، یہ جزئیات سے چھوٹے ہوتے ہیں، اور ان کی تقسیم بغیر اس کے نہیں ہو سکتی، کہ انکی ماہیت فنا ہو جائے مثلاً کسی کسکین کا کوئی ریزہ لو اس کو اگر تقسیم کر دے تو وہ آکسجن نہ باقی رہے گا، ایسے ریزہ کو دقیقہ کہتے ہیں،

جو ہر فرد، یہ وہ جز ہے جو مطلقاً تقسیم نہیں ہو سکتا، اور یہ جسم کا سب سے اخیر جز ہے جو ہم کے انتہائی اجزاء یہی جواہر فردہ ہیں، اور مادہ کے متعلق آج کل کی تحقیقات کا مدار انہی جواہر فردہ کی تحقیقات پر ہے، یورپ میں سب سے پہلے دیکارٹ ان جواہر فردہ کا قائل ہوا، اور پھر یہ خیال تمام یورپ میں پھیل گیا، جسم کے جو ذرات یا دقائی ہیں ان میں باہم کشش اتصال ہوتی ہے، یعنی ہر فردہ، دوسرے فردہ سے چمٹنا چاہتا ہے، کشش بعض اجسام کے دقائی میں بہت زیادہ ہوتی ہے ان کو ٹھوس کہتے ہیں، لوہا جو ٹھوس ہے اس کے یہی معنی ہیں کہ اس کے دقائی آپس میں نہایت قوی کشش اتصال رکھتے ہیں،

کشش اتصال کی کمی بیشی کی وجہ سے اجسام کی تین قسمیں پیدا ہوتی ہیں، جامد یعنی بالکل ٹھوس، سیال، مثلاً پانی، تیل وغیرہ، غائر جس کو گیس کہتے ہیں،

اجسام یا مادہ میں چھ خصلتیں پائی جاتی ہیں، امتداد، متجزی ہو سکتا، عدم تداخل یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ دو جسم اس طرح ایک بن جائیں، کہ ایک نے جس قدر جگہ پہلے سے گھیری تھی

اسی میں دوسرا بھی سما جائے، مسائیہ یعنی مساوات کا ہونا، استمرار یعنی جب جسم کو حرکت دیجائے گی، تو وہ برابر حرکت ہی کرتا رہے گا، جب تک اس کو کوئی روک نہ دے۔ اسی طرح جب جسم ساکن کر دیا جائیگا، تو برابر ساکن رہے گا، جب تک اس کو پھر حرکت نہ دیجائے، بقا یعنی کوئی جسم فنا نہیں ہو سکتا، نہ کلا نہ جزاً،

جسم جن ذرات سے مرکب ہے، اُن میں دو قسم کی کشش پائی جاتی ہے کششِ اتصال کششِ کیمیائی کششِ اتصال کا ذکر ابھی اوپر گزر چکا، کششِ کیمیائی کے معنی کہ جب مثلاً کاربن اور آکسیجن آپس میں ملتے ہیں، تو کاربائک ایسڈ بن جاتی ہے، اس اتحاد کے لئے کاربن اور آکسیجن ایک قوت کے اثر سے، ایک دوسرے کو، اپنی اپنی طرف کھینچتے ہیں، جس طرح زمین پتھر کو اپنی طرف کھینچتی ہے، اسی کشش کی وجہ سے مختلف عناصر آپس میں ملتے ہیں، اور ترکیب امتزاجی پیدا ہوتی ہے، کشش نہ ہوتی، تو دنیا میں کوئی مرکب چیز نہ بنتی، سب عناصر الگ الگ رہتے، اسی کششِ کیمیائی کا اثر ہے، کہ نباتات میں زمین کے اجزاء ملتے ہیں، اور نباتاتی اجزاء بن جاتے ہیں، اسی طرح نباتاتی اجزاء حیوانات کے جسم میں حیوانی اجزاء بن جاتے ہیں، اس کششِ کیمیائی کی حقیقت سے متکلمین اسلام بخوبی واقف تھے، مولوی روم فرماتے ہیں، ۷

میل ہر جزئے ہر جزئے ہم نہد	ز اتحاد ہر دو تو لبیدے ہمد
ہر یکے خواہاں دگر را ہچو خویش	از پے تکلیں فعل و کار خویش
دور گردوں راز موج عشق داں	گر بنودے عشقی، بفسر دے جہاں
کے جمادی محو گشتی در نبات	کے فدلے روح گشتی نایبات
ہر یکے برجا فسر دے پتھو یخ	کے بدی پراں وجوہاں ہچو یخ
جملہ اجزائے جہاں زان حکم پیش	جفت جفت و عاشقان جفت خویش

ہست ہر جزوے بہ عالم جنت خود راست ہجوں کمر باد برگ کاہ

(۲)

عناصرِ معجزہ

آج سے ہزاروں برس پہلے، خدا جانے کس نے اپنی انکھ سے کہہ دیا تھا کہ عناصرِ چار ہیں، آگ، پانی، ہوا، خاک، یہ باد ہوائی بات معلوم نہیں قبول کا کیا اثر رکھتی تھی، کہ یورپ کی موجودہ تحقیقات سے قبل تک تمام دنیا اس کو تسلیم کرتی آئی، اور قدیم تعلیم یافتہ مسلمان تو آج بھی اس مسئلہ کو وحیِ آسمانی سمجھتے ہیں، ندوۃ العلماء کے ایک جلسہ میں ایک نظم پڑھی گئی تھی جو کہ ایک شعر یہ تھا،

از عناصرِ سہ و شصت آئندہ اینک اشارہ تو ہماں درگروائش و آبِ استی و باد
اس پر یہ برہمی ہوئی کہ ایک بڑے ہمہ داں فاضل نے ایک نظم اس کے جواب میں لکھی
جو رسالہ البیان میں شائع ہوئی تھی،

بہر حال قدمائے یونان کی تحقیقات جو عناصر کے متعلق تھی، حسبِ میل ہی،
۱۔ عناصرِ چار ہیں، کیونکہ کوئی جسم حرارت، برودت، رطوبت اور پیوست سے
خالی نہیں ہو سکتا، اور ان کیفیتوں کی باہمی ترکیب سے یہی چار عنصر پیدا ہو سکتے ہیں،
۲۔ آگ انتہاء درجہ کی گرم، پانی انتہاء درجہ کا بارد، ہوا انتہاء درجہ کی لطیف، خاک انتہاء درجہ
کی جامد ہے،

۳۔ سب سے اوپر آگ کا کرہ ہے، پھر ہوا کا، پھر پانی کا، پھر خاک کا،
۴۔ یہ عناصر آپس میں تبدیل ہو سکتے ہیں، اور ہوتے ہیں، ہوا، پانی بن جاتی ہے، پانی

ہوا ہو جاتا ہے، ہوا آگ ہو جاتی ہے، وہکذا،

حکماء اسلام نے سب سے پہلے اس بات سے انکار کیا کہ عناصر چار سے زیادہ نہیں ہو سکتے
شرح موافقت و شرح تجرید میں اس کو مفصلاً لکھا ہے، اور شرح تجرید میں امام رازی کی پوری
عبارت اس کے متعلق نقل کی ہے،

لیکن یہ اعتراض صرف احتمال آفرینی کی بنیاد پر تھا، کوئی مینا عنصر انھوں نے نہیں
نہ اس کی تحقیقات پر توجہ کی،

پانی کو یونانی جو سب سے زیادہ بار د مانتے تھے، ابوالبرکات بغدادی نے اپنی کتاب معتبر
میں اس سے انکار کیا، شرح اشارات امام رازی میں ہے،

اما فی القضية الثانية وهي باقی دوسرا مسئلہ یعنی یہ کہ پانی سب سے زیادہ

ان البالغ فی البرودة بطبعه بار د ہے، تو اس سے صاحب معتبر نے انکار

هو الماء فقد نازع فيه حسا کیا اس کا دعویٰ ہو کہ خاک سب سے زیادہ بار د

المعتبر وزعم ان الارض ابرد کیونکہ برودت کے لئے کثیف ہونا لازم ہے،

منه لان الكثافة لازمة للبرودة اسی طرح حرارت کیلئے لطیف ہونا لازم ہے،

واللطافة لازمة للحراة فلما چونکہ خاک سب سے زیادہ کثیف ہے، اس لئے

كانت الارض اكدف وجب ان ضروری ہو کہ وہی سب سے زیادہ بار د ہو، چھوٹے

تكون ابرد وانما يكون الاحساس میں جو پانی ٹھنڈا معلوم ہوتا ہے تو اس کی وجہ

ببرودة الماء اشد من الاحساس یہ ہے کہ پانی کی برودت لطافت کی وجہ سے

ببرودة الارض لان الماء للظن مسامات تک پہنچ جاتی ہے، بخلاف خاک

يصل الى مسام الارض کے کہ وہ کثافت کی وجہ سے مسامات

لکھا تھا لا یصل، تک نہیں پہنچ سکتی،

۳۔ یونانیوں نے ہوا کو جو سب سے زیادہ لطیف مانا تھا، امام رازی نے شرح اشارات میں اس کو اس طرح باطل کیا،

وعندنا النار اولیٰ بذات
فاننا نرى ان النشیٰ كلما كان
اسخن كان الطف وادق قواما
ونرى ان الهواء كلما ازدادت
سخونة ازدادت رقة ونرى
ان النار التي عندنا في غاية
اللطافة فقوى في ظنوتنا انه
كان النشیٰ اسخن كان الطف
وذات یقتضی ان یکون النار
الطف الاجرام،

ہمارے نزدیک آگ زیادہ لطافت
کی مستحق ہے، کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی چیز
جس قدر زیادہ گرم ہوتی ہے، اس کا قوام
زیادہ رقیق اور لطیف ہو جاتا ہے، ہم بھی
دیکھتے ہیں کہ ہوا جس قدر زیادہ گرم ہوتی
ہے، اسی قدر اس کی لطافت بڑھ جاتی ہے
اس بنا پر گمان غالب پیدا ہوتا ہے کہ
جو شے جس قدر زیادہ گرم ہوگی اسی قدر
زیادہ لطیف ہوگی، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ
آگ تمام اجسام سے زیادہ لطیف ہے،

۴۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ شیخ الاشراق نے اس بات سے انکار کیا، کہ آگ بھی کوئی عنصر ہے،
یہ امر بالکل تحقیقاتِ حال کے موافق ہے، یورپ کے تمام علمائے حال اس بات پر متفق ہیں
کہ آگ کوئی عنصر نہیں، شیخ الاشراق کے الفاظ یہ ہیں، (دیکھو شرح حکمۃ الاشراق مقالہ رابع)

والحق یا بنی ہذا ای کون النار
عنصر اخر ممتاز عن الهواء
مقومة بذیہی انما یمتاز عنہ بکفیتہ
حق یہ ہے کہ آگ ہوا سے کوئی الگ اور جدا
عنصر نہیں، ہوا سے اگر وہ ممتاز ہو تو خاص
کفیت میں، نہ ماہیت کے لحاظ سے،

شیخ نے یونانیوں کے تمام دلائل نقل کر کے ان کو باطل کیا ہے، اخیر میں لکھتے ہیں،

فلا اصول ای اصول العنصریات ثلثہ
تو اصول یعنی عناصر تین ہیں،

شیخ الاشراق نے اسی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ آگ کے عنصر ہونے پر یونانیوں کے جو دلائل تھے، ان کو تفصیل ذکر کر کے، ان کی لغویت ثابت کی، یونانیوں نے اس امر پر کہ آگ ایک عنصر ہے اور اس کا کہ آسمان کی سطح زیریں سے متصل ہے، مختلف دلیلیں قائم کی تھیں،

ایک یہ کہ شعلہ ہمیشہ اوپر اٹھتا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ آگ کا کہ اوپر ہے، شیخ الاشراق کہتے ہیں کہ شعلہ کوئی آگ چیز نہیں، بلکہ ہوا میں جب سخت حرارت آجاتی ہے، تو وہ مشتعل ہو کر اوپر کو رخ کرتی ہے، کیونکہ حرارت کا قاعدہ ہے کہ وہ اجسام میں رقت اور لطافت پیدا کر دیتی ہے، اور لطیف چیز ہمیشہ اوپر رہنا چاہتی ہے،

ومن خاصیتہ الحرارۃ التلطیف اور حرارت کی خاصیت لطیف کر دینا

فیکون صعود المہر تفعہ لتطفہ ہے، تو شعلہ کا اوپر اٹھنا اس وجہ سے نہیں

لکونہ ہوا عار لکونہ کہ وہ آگ ہے، بلکہ اس وجہ سے ہے کہ وہ گرم

ناراً، (شرح حکمۃ الاشراق) ہوا ہے، اور اسی وجہ سے لطیف ہے،

دوسری دلیل یہ تھی کہ آسمان کی حرکت کی وجہ سے سخت حرارت پیدا ہوتی ہے، اس وجہ سے اس کے نیچے آگ پیدا ہو گئی، شیخ الاشراق کہتے ہیں، کہ اگر یہ صحیح بھی ہو تو اس سے آگ کا وجود لازم نہیں آتا، بلکہ وہ ہوا جو آسمان کے نیچے ہے، وہی گرم ہو جاتی ہوگی،

۵۔ یونانی جو عناصر کے استحالہ کے قائل تھے، یعنی یہ کہ ایک عنصر بدل کر، دوسرا عنصر ہو جاتا ہے، ابوالبرکات بغدادی نے اس سے انکار کیا، یونانی کہتے تھے، کہ کسی گلاس میں اگر نہایت ٹھنڈا پانی رکھا جائے گا تو گلاس کی بیرونی سطح پر پانی کے چھوٹے چھوٹے قطرے نظر آئیں گے

یہ ہوا جو پانی بن گئی ہو، ابو البرکات کہتے ہیں، کہ ہوا پانی نہیں بنی، بلکہ ہوا میں پانی کے جو نہایت چھوٹے چھوٹے ذرات تھے، وہ برودت کی وجہ سے نمایاں ہو گئے، شرح تجرید قوشچی میں ہے،

کھاذهب الیہ ابو البرکات	ابو البرکات اس بات کا قائل ہو کہ پیالہ
فانه زعمان فی الهواء لطیف	کے آس پاس جو ہوا ہو اس میں پانی کے لطیف
بالطاس اجزاء لطیفہ مائتہ	اجزاء شامل ہیں، لیکن چونکہ وہ چھوٹے
لکھا الصغیرھا وجذب حرار	ہیں، اور ہوا کی گرمی ان کو جذب کرتی
الهواء یاھا لم تتمکن من حر	رہتی ہے، اس لئے اون کو یہ قدرت
الهواء والنزول علی الاناء فلما	نہیں کہ ہوا کو چر کر برتن پر اتر آئیں لیکن
یبرد الاناء الهواء الدلیلی	جب ہوا نے برتن کو ٹھنڈا کر دیا، تو
زالمت السخونة من الاجزاء	پانی کے اجزاء اسے حرارت زائل
المائتہ الصغیرہ فکشف	ہو گئی، اس لئے یہ اجزاء رد و لدار ہو کر
وثقلت فنزلت واجتمعت علی	اتر آئے، اور برتن کی سطح پر جم گئے،

ابو البرکات کی یہ رائے بالکل آج کل کی طبیعیات کے موافق ہے،

علوم جدید

علم کی حقیقت

علوم جدیدہ کے مسائل بعض ایسے ہیں جو بالکل حال کی ایجاد ہیں، اگلے زمانے میں ان کا نام و نشان تک نہ تھا، بعض ایسے ہیں جو پہلے بھی موجود تھے، لیکن آج دن کی تشریح جس طرح کیجاتی ہے اگلوں نے نہیں کی تھی، اس سلسلہ کی ابتدا ہم پہلے اسی قسم کے ایک مسئلہ سے کرتے ہیں، کیونکہ اس سے قدیم و جدید کے موازنہ کا موقع بخوبی مل سکتا ہو،

علم کی حقیقت یونانیوں نے یہ بیان کی تھی کہ کسی چیز کی صورت جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے، اس کا نام علم ہے، اس کے متعلق حصولی حضور سی، حصولِ اشیاء با نفسہا اور با شہاہا کی طول طویل بحثیں تمام متداول کتابوں میں مذکور ہیں،

حکماء نے علم کی جس طرح تشریح کی ہے، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے،

۱۔ انسان کو خدا نے مختلف حواس دیئے ہیں، اور ہر حواس کے مدد کات جہاں قوتِ سامعہ صرف آواز کو محسوس کرتی ہے، اجسام یا رنگ اور خوشبو وغیرہ کو ادراک نہیں کر سکتی، شامہ، آواز اور صورت کا احساس نہیں کر سکتی،

۲۔ اکثر چیزیں مختلف چیزوں کا مجموعہ ہوتی ہیں جو مختلف حواسوں سے محسوس ہوتے ہیں، مثلاً شہد میں لزومیت ہو، جس کو لامسہ محسوس کرتا ہے، رنگ ہو، جو آنکھ سے محسوس ہوتا ہے،

خوشبو ہے جس کو شامہ سے تعلق ہے، وزن ہے جس کا ادراک لامہ کی استعانت سے ہوتا ہے، جب ہم کسی چیز کو مختلف حواس سے محسوس کرتے ہیں، تو جو کیفیت محسوس ہوتی ہیں، وہ ہمارے حافظہ کے خزانہ میں جمع ہوتی ہیں، اب ان میں سے جب کسی ایک کا احساس ہوتا ہے، تو اس چیز کی باقی کیفیتیں ہم کو یاد آجاتی ہیں، مثلاً ہم نے کسی وقت شہد کو دیکھا چکھا، اور سونگھا تھا، اس سے شہد کی نسبت ہمارے حافظہ میں تین کیفیتیں جمع ہوئیں، رنگ امرہ، خوشبو، اب فرض کرو کہ ہم نے دور سے شہد کو دیکھا اور اس کی خوشبو یا امرہ ہم کو محسوس نہیں ہوا، تاہم اس کا امرہ اور خوشبو خود بخود ہم کو یاد آجائیگی، اس بنا پر احساس اور ادراک کے متعدد مدارج ہیں

(۱) محض احساس بالفعل مثلاً ہم ایک سیب کو دیکھ رہے ہیں، (۲) احساس سابق اور احساس بالفعل دونوں، مثلاً ہم نے شہد کو دیکھا اور اس کا امرہ جو پہلے ہی چکھا تھا اس وقت یاد آگیا، تو اس کی رنگت کا ادراک موجودہ احساس کے ذریعہ سے ہے، اور امرہ کا ادراک گذشتہ احساس کی یاد ہے، (۳) محض تصور مثلاً ہم نے شہد کو کبھی دیکھا سونگھا، اور چکھا تھا، اب شہد ہمارے سامنے نہیں ہے، لیکن ہم کو وہ یاد آگیا، اور اس کے ساتھ اس کا رنگ امرہ خوشبو سب یاد آگئی، تو ان میں سے کوئی چیز موجود بالفعل نہیں، بلکہ احساس سابق کا تذکرہ ہے، اور اس لحاظ سے اس وقت ہم کو شہد کا محض تصور ہی تصور ہے،

احساس کے مدارج

یہاں یہ نکتہ خاص لحاظ کے قابل ہے، کہ جو علم احساس بالفعل سے حاصل ہوتا ہے، وہ قطعی اور یقینی ہے، اور جس میں گذشتہ احساس سے کام لینا پڑتا ہے، وہ یقینی نہیں ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ گذشتہ احساس کی یاد میں ہم نے غلطی کی ہو، ادراک اور احساس کی نوعیت کے متعلق ایک عام غلطی یہ کی جاتی ہے کہ جب ہم مثلاً سیب کو دیکھ کر کہتے ہیں، کہ ہم کو سیب کا علم ہوا، تو ہم سمجھتے ہیں کہ یہ علم بدیہی ہے، کیونکہ بالذات حواس ظاہری کے ذریعہ سے حاصل ہوا ہے، لیکن یہ

غلطی یہ ہے کہ سب کا علم یہاں صرف حواس سے نہیں حاصل ہوا، ہر حواس نے صرف نکت اور شکل محسوس کی ہے، باقی اس کا مزہ اور خوشبو تو چونکہ اس کا احساس پہلے ہو چکا تھا، اس لئے ہم نے قیاس کر لیا کہ جب صورت اور رنگ وہی ہے تو مزہ اور خوشبو بھی وہی ہوگی اس لئے محسوس بالفعل صرف شکل اور رنگ ہے، باقی گذشتہ محسوس کی یاد ہے، اب جب کہ ہمارے سامنے سرے سے ایک شے موجود نہ ہو، لیکن اس کے مختلف آثار ہم پہلے محسوس کر چکے ہوں، اور اس کا خیال ہمارے ذہن میں آئے، تو یہ تصور ہوگا، اس بنا پر تصور کی تعریف یہ ہوگی کہ کسی شے کے گذشتہ احساسات کی یاد،

تصور کی تعریف

ان بیانات سے ثابت ہوگا کہ تصور کی تعریف جو یونانیوں نے کی تھی یعنی کسی شے کی صورت جو ذہن میں حاصل ہو، وہ کسی لحاظ سے غلط ہے،

یونانی تعریف
کسی غلطی

پہلی غلطی تو یہ ہے کہ ذہن یا عقل کوئی مادی شے نہیں جس میں صورت کا انعکاس یا انطباق ہو، دوسری غلطی یہ ہے کہ تصور کے وقت کوئی نئی صورت حاصل نہیں ہوتی، بلکہ ایک حاصل شدہ صورت کا تذکرہ ہوتا ہے، ہمارے حافظہ میں بہت سے معلومات ہیں، جب ہم ان کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، تو کہا جاتا ہے کہ ہم نے ان کا تصور کیا، اب اگر تصور کی حقیقت وہ ہو جو یونانی بیان کرتے ہیں تو معنی یہ ہوں گے کہ اس وقت کوئی نئی صورت حاصل ہوئی ہو، حالانکہ اس وقت کوئی نئی صورت حاصل نہیں ہوئی بلکہ جو صورت پہلے سے حاصل تھی اسی کی طرف ہمارا ذہن متوجہ ہوا ہو کیونکہ کسی شے کی صورت حاصل اس وقت ہوتی ہے جب وہ شے ہمارے حواس کے سامنے موجود ہو۔

اس مساحت کی وجہ یہ ہے کہ کسی شے کی حاصل شدہ صورت کی یاد دلانے کا بڑا ذریعہ رویت ہے، اور رویت میں اشیاء کی صورت آنکھ کے پردہ میں منطبق ہوتی ہے، اس لئے احساس بصری میں جو صورت حاصل ہوتی ہے، وہ تصور نہیں بلکہ تصور کی پیدا کرنے والی ہے،

لیکن یہ تمام ادراکات یعنی احساس بالفعل، احساس مرکب، تصور محض، سب ادراک کے ابتدائی درجہ ہیں یعنی یہ سب جزئیات کے ادراک کے طریقے ہیں، کلیات کا ادراک اس طرح ہوتا ہے کہ ہم بہت سے جزئیات کو دیکھتے ہیں، ان سب میں بعض چیزیں مشترک پاتے ہیں، قیہر مشترک کوئی موجود خارجی نہیں ہے، نہ کسی خاص موجود خارجی کے مطابق ہے، لیکن ایک قسم کا وجدان ہے، جو بہت سے جزئیات کے دیکھنے اور ان میں سے بعض اوصاف کے مشترک پانے سے پیدا ہوتا ہے، اس وجدان کا نام تعقل ہے، اور اسی کو کلیات کا ادراک کہتے ہیں،

منطق میں جس چیز کو تصور کہا جاتا ہے، وہ تصور نہیں بلکہ یہی تعقل ہے، کیونکہ تصور کے لئے صورت کی ضرورت ہے، اور کلیات کے ادراک میں کوئی خاص صورت نہیں حاصل ہوتی بلکہ بہت سے جزئیات کے استقصاء سے اس طرح منترع ہوتا ہے کہ ہم افراد کے خصوصیات کو حذف کرتے جاتے ہیں، اور ایک مفہوم عام پیدا کر لیتے ہیں، ہم نے زید، بکر، عمرو کو دیکھا، ان کی جو الگ الگ خصوصیتیں تھیں مثلاً قومیت، وطن، جسمانی ترکیب وغیرہ وغیرہ سب کو حذف کرتے گئے، تو صرف انسانیت ایک ایسی چیز باقی رہی جو سب میں مشترک ہے، یہ انسانیت خارج میں موجود نہیں اور اس لئے وہ کسی حاسہ سے محسوس نہیں ہو سکتی، بلکہ جزئیات کے دیکھنے سے منترع ہوتی ہے، اس لئے اس کو تصور نہیں بلکہ شعور یا تعقل کہا جاسکتا ہے، اور چونکہ علم کی یہ اعلیٰ درجہ کی قسم ہے، اس لئے علم کی تعریف یا تعویوں کرنی چاہئے کہ تصور مع تعقل یا صرف تعقل پر اکتفا کرنا چاہئے،

(مقالات شبلی مطبوعہ لکھنؤ)

جست و جست

سرایزک نیوٹن یورپ کا مشہور فلاسفر ہے، جو ۱۶۴۲ء میں پیدا ہوا اور ۱۷۲۷ء میں وفات پائی، یورپ کا خیال ہے کہ مسئلہ کشش یعنی یہ کہ ہر جسم دوسرے جسم کو اپنی طرف کھینچتا، اسی فلسفی کی ایجاد ہے، اوپیکروں فلسفیانہ مسائل اسی مسئلہ پر مبنی ہیں،

لیکن حقیقت یہ ہے کہ مسئلہ کشش مختلف علوتوں میں مدت دراز سے تسلیم ہوتا چلا آتا ہو، یہ نہایت قدیم خیال ہے کہ ہر شے اپنے مرکز کی طرف کھینچتی ہے، اسی بنا پر یونانی یہ خیال کرتے تھے کہ ڈھیلا جب اوپر پھینکنے کے بعد زمین پر گرتا ہے تو اس وجہ سے گرتا ہے کہ اس کا مرکز، یا جیڑی زمین ہے، اس لئے زمین اس کو اپنی طرف کھینچتی ہو، اس مسئلہ کو غلطی سے یونانیوں نے بے موقع بھی وسعت دی، مثلاً یہ کہ آگ کا شعلہ، اس لئے اوپر کو اٹھتا ہے کہ آگ کا مرکز زمین سے اوپر ہے، اور اسی لئے شعلہ اپنے مرکز کی طرف جانا چاہتا ہے، حالانکہ اس کی وجہ یہ نہیں بلکہ یہ وجہ ہے کہ ملکی چیز بھاری چیز کے اوپر رہتی ہو،

لیکن ہم کو اس غلطی سے اس موقع پر بحث نہیں، صرف یہ ثابت کرنا مقصود ہو کہ کشش کا خیال نہ تھا بلکہ ایک خاص صورت یعنی کشش مرکزی تک محدود تھا،

لیکن حکماء اسلام نے اس اصول کو وسعت دی تا بہت بن قرہ اس بات کا قائل تھا کہ ہر جسم کے اجزاء میں باہم کشش ہوتی ہے، امام رازی نے مباحث مشرقیہ میں اس کی

عبارت نقل کی ہے، اور ہم اس کو بیہ نقل کرتے ہیں،

واما السبب فی انا اذ اوعینا
العددۃ الی عادت جانب الارض
فہو ان جزء کل عنصر یطلب
سائر الاجزاء من ذلک العنصر
لذا تطلب الشئ لشیئہ فاک
لو توہمت الہما کن علی ما ذکرنا
من الخلاء ثم جعل بعض اجزاء
الارض فی موضع من ذلک الخلاء
وباقیہا فی موضع اخر منہ وجب
ان یجذب اکثر منہا الصغیر
ولو صارت الارض نصفین ودفع
کل واحد من النصفین فی جانب
اخر کان طلب کل واحد من ^{لنصفین} ای
مساویا لطلب صاحبہ حتی یلتقی
فی الوسط بل لو توہم ان الارض
کلہا اوردفعت الی تلک الشمس
ثم اطلق من الموضع الذی
ہی فیہ الا ان حمر الکون یرتفع

باقی اس بات کا سبب کہ جب ہم پتھر کو او
پھینکتے ہیں تو وہ زمین پر آجاتا ہو تو اس کی
وجہ یہ ہے کہ ہر عنصر کا ہر جزر باقی اجزاء کو
ڈھونڈتا ہو جس طرح ہر شے اپنی جن
کی طرف کھینچتی ہو اگر یہ فرض کیا جائے کہ زمین
کے بعض اجزاء کسی خلا میں اٹھا کر رکھ دیئے
جائیں اور دوسرے اجزاء اسی خلا میں
کسی اور موقع پر رکھے جائیں تو ضرور ہوگا
کہ بڑے اجزاء اور چھوٹے اجزاء کو انہی طرف
کھینچیں گے اور اگر یہ فرض کیا جائے کہ
زمین کے دو ٹکڑے ہو جائیں اور دونوں
ٹکڑے الگ الگ کھدیئے جائیں، تو دونوں
ٹکڑے ایک دوسرے کی طرف کھینچیں گے
یہاں تک کہ وسط میں پہنچ کر مل جائیں گے
بلکہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ زمین علیٰ اٹھا کر
فلک شمس پر رکھ دی جائے اور ایک پتھر
اس موجودہ زمین کی سطح سے اوپر کو پھینکا
جائے تو وہ اوپر چڑھتا جائیگا کیونکہ وہ

ذات الحجۃ الیہا الطلوع والشمس
 العظیم الذی ہونبیبہم وکذا
 لو تو ہم انہا قد تقطعت ودفن
 انکڑے کر کے اون کو چھوڑ دیا جائے
 فی جوانب العالم ثم اطلقت
 تو اس کے تمام اجزاء ایک دوسرے
 لکان یتوجہ بعضہا الی بعض
 کی طرف حرکت کریں گے اور وہ سب
 ولقیف حبث یتھی البقاء جملة
 مل کر ایک ہو جائیں گے۔

یہ مسئلہ خاص ثابت بن قرہ کا ایجاد ہے اسی بنا پر امام رازی نے جہاں یہ قول
 نقل کیا ہے لکھا ہے، من ہما عجیبا اختارہ لنفسہ،
 اس ترقی کر کے اکثر علما اس بات کے قائل ہوئے کہ تمام اجسام میں جذب اور کشش
 کی خاصیت ہے یہاں تک کہ یہ خیال شرمیں بھی پھیل گیا، مولانا روم نے شنوی میں اس
 مسئلہ کا جہاں ذکر کیا ہے، ہم وہ اشعار مولانا روم کی سوانحی میں لکھ چکے ہیں، اس موقع پر ایک
 اور شعاع کے اشعار نقل کرتے ہیں، وحشی یزدوی شنوی شیریں فرما دیں کہتا ہی،

یہ سحاط رکھنا چاہئے کہ جذب اور کشش کے بجائے اس زمانے میں میل کا لفظ استعمال کرتے
 یہی میل ست یا ہر ذرہ رقص کشاں ہر ذرہ راتا مقصد خاص
 اگر پوئی ز اسفل تا بہ عالی نہ بینی ذرہ زیں میل خالی
 ز آتش تا بہ باد از آب تا خاک ز زیر ماہ تا بالاسے افلاک
 ہمیں میل ست اگر دانی ہمیں میل جنیت در جنیت، خیل در خیل
 سرایں رشتہاے یچ در یچ ہمیں میل ست باقی یچ در یچ

لے یہ عبارت بہت لمبی ہے ہم نے اسی قدر پر اکتفا کیا،

ہیں میل ست کاہن را در آفت
 کہ خود را برد و بر آہن را باد وخت
 ہیں میل آمد و ناگاہ پیوست
 کہ حکم کاہ را بر کمر با بست
 بہ ہر طبعی نہادہ آرزوے
 تہگ و پودادہ ہر یک ابہ سوئے
 غرض کیں میل چون گرد و قوی پے
 شود عشق و در آید در رگ و پے

(المندوہ جلد ۲ نمبر ۱، شعبان ۱۳۲۶ھ مطابق ستمبر ۱۹۰۹ء)



فلسفہ اسلام

مسئلہ ارتقا و ڈارون

ڈارون کی ۲۰ برس کی سہم کوشش اور غور و محنت کی داد ہمارے ملک نے تو یہ دے دی کہ وہ انسان کی اصل بندر قرار دیتا ہو، اس لئے خود بندر ہی، لیکن ایک ایسا مسئلہ جس کو قریباً یورپ کے تمام حکما تسلیم کرتے جاتے ہیں، اس قابل نہیں کہ اس کو منہی میں اڑا دیا جائے مسئلہ ہم ضروری سمجھتے ہیں، کہ پہلے یہ بتائیں کہ اس مسئلہ کی حقیقت کیا ہو، ڈارون کا کیا دعویٰ ہے اس کے کیا اصول ہیں؟ پھر یہ دیکھیں کہ حکماء اسلام کا اس کے متعلق کیا خیال تھا؟ جب کسی نئے مسئلہ کا ثابت کرنا مقصود ہو تو اس کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ پہلے وہ باتیں استدلال میں پیش کی جائیں جن کو فرقی خالف بھی تسلیم کرتا ہے، پھر وہ باتیں جو ان تسلیم کردہ باتوں سے خود بخود لازم آتی ہیں اس طرح رفتہ رفتہ اصل مطلب تک آئیں، ہم بھی یہی طریقہ اختیار کرتے ہیں،

اس قدر مسلم ہے کہ اکثر جانوروں کی بہت سی مختلف قسمیں ہوتی ہیں، کبوتر کے سینکڑوں اقسام ہیں، کتے سینکڑوں قسم کے ہوتے ہیں گھوڑوں کی بہت سی نسلیں ہیں، ان اقسام کی صورت، شکل، رنگ روپ، ذیل، ڈول، عادت و خاصیت میں بھی نہایت فرق ہوتا ہے

باوجود اس کے سب لوگ یہی مانتے ہیں کہ وہ ایک ہی جانور ہیں، اور ایک ہی خاندان سے ہیں، طوطے سبز بھی ہوتے ہیں، سفید بھی، نہایت چھوٹے بھی ہیں کے برابر بھی بعضوں کے سرو پر کلنی بھی ہوتی ہے، لیکن سب کے سب طوطے ہیں، سفید کلنی والا طوطا چل یا باز نہیں کہلاتا، ان مختلف قسم کے طوطوں کی صورت و شکل رنگ و ذیل ڈول، اس قدر باہم مختلف تھے پھر بھی تم سب کو ایک ہی جانور اور ایک ہی نسل بتاتے ہو، صرف اس لئے کہ ان میں کچھ چیزیں مشترک بھی ہیں، غور کرو فاختہ اور کبوتر ہیں کیا اس سے زیادہ اختلاف ہو، کیا ان میں قدر مشترک باتیں نہیں ہیں؟ جتنا طوطوں کے اقسام میں ہیں، اس بنا پر کیا یہ مناسب نہیں کہ فاختہ کے منہم کو ذرا اور وسیع کر دو کہ کبوتر بھی اس کے دائرہ میں آجائے، اتنی وسعت پیدا کر لو، تو ذرا اور آگے بڑھو کہ کچھ اور جانور بھی فاختہ کی ذیل میں آجائیں، آگے ہو بڑھنا ہو گا، لیکن ابھی ہم یہیں تک رکے جاتے ہیں،

اب ایک اور بات پر غور کرو، تم نے تمام موجودات کی قسمیں کی ہیں، جمادات یعنی زمین پہاڑ وغیرہ، نباتات، حیوانات، انسان، ان میں تم نے فرق یہ رکھا ہے کہ جمادات وہ چیزیں ہیں جنہیں نمو یعنی بڑھنے کی طاقت نہیں ہوتی، نباتات وہ ہیں جو بڑھتے ہیں، جیسے درخت وغیرہ، حیوانات وہ جو چل پھر بھی سکتے ہیں، اور انسان جس میں اس باتوں کے ساتھ عقل بھی ہوتی ہے،

لیکن سوال یہ ہے کہ یہ حدیں جو تم نے مقرر کی ہیں، کیا ہر جگہ قائم رہتی ہیں، حال کی تحقیقات سے ثابت ہوا کہ بعض جزائر میں ایسی سیلیں ہوتی ہیں جو درختوں پر لپٹی رہتی ہیں، لیکن جب کوئی جانور سامنے آجاتا ہے تو چھپ کر اس سے لپٹ جاتی ہیں، اور ان کا خون اس طرح چوس لیتی ہیں کہ وہ جانور مردہ ہو کر گر پڑتا ہے، بعض مقامات میں ایٹھ ل

ہوتا ہے، اس کی پتیاں کھلی رہتی ہیں، جب کوئی کھی اس پر آ بیٹھتی ہے تو فوراً پتیاں سمٹ کر اس کو بند کر لیتی ہیں، اور اس کا خون چوس کر چھوڑ دیتی ہیں، یہ تو حال کے تجربے ہیں لیکن چھوٹی موٹی کا درخت تو تم نے بھی دیکھا ہوگا، اس کو چھوؤ تو اس کی پتیاں خود بخود سمٹنی شروع ہوتی ہیں، اور ہاتھ اٹھا لینے پر بھی سمٹ رہتی ہیں، یہاں تک کہ بالکل سمٹ جاتی ہیں، کیا ان مثالوں سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ بعض نباتات میں بھی حرکت کی قوت ہوتی ہے، اس صورت میں نباتات اور حیوانات میں تم نے جو سرحد قائم کی تھی، وہ ٹوٹ جاتی ہو۔

۳۔ تم دیکھتے ہو کہ جمادات، نباتات، حیوانات ہر ایک قسم میں کتنی قسمیں اور ان میں کس قدر مدارج کا اختلاف ہے، گھوڑے، ٹٹو بھی ہوتے ہیں، ترکی بھی، عرب بھی، ویر بھی ان کے افعال میں، آثار میں، اوصاف میں، صوت شکل میں کتنا فرق ہوتا ہے، یہ اختلاف مراتب آب و ہوا، زمین، تربیت موسم وغیرہ کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہو، ان ملکوں کا مہولی کتا، بر فانی پہاڑوں پر جا کر، دو ایک نسل کے بعد اس کے بدن پر ریچھ کی طرح بال نکل آتے ہیں، ولایت کے انگوڑیسیب وغیرہ ہمارے ملک میں بوئے جاتے ہیں، تو ان کی لطافت مزہ نالیدگی میں فرق آ جاتا ہو، یہاں کا گھوڑا عرب میں جائے تو دو چار نشیوں کے بجائے عربی گھوڑے کے اوصاف پیدا ہو جائیں گے، کبوتر پالنے والے ایک قسم کے کبوتر میں دوسری قسم کے کبوتروں کے اوصاف پیدا کرنے چاہتے ہیں، تو ان کا میل دے کر پیدا کر لیتے ہیں، اغرض ہر چیز کے مختلف مدارج ہیں، اور یہ مدارج آب و ہوا وغیرہ کے اختلاف سے پیدا ہوتے ہیں،

۴۔ یہ بھی نظر آتا ہے، کہ تمام چیزیں ترقی اور تنزل کرتی رہتی ہیں، آم جھل میں خود رو تھے، آبادی میں آکر ترقی کی، رفتہ رفتہ میٹھی، لنگڑا، شربشت، بخری اور شاہ پسند ہو گئے،

۵۔ اب ابتدا سے چلو، سب سے کم درجہ کے نباتات وہ ہیں جو گھورے وغیرہ پر لگتے ہیں، یہ دراصل محض خاک کا لہدہ ہیں، پانی پڑا، بالیدگی پیدا ہوئی تازہ ہوئے، دھوپ کافی مر جھا کر خشک ہو گئے، دوسرے دن پھر موچلی، پھر پیدا ہوئے، اور حسب معمول خشک ہو گئے ان سے بڑھ کر سبزہ ہے، جو دیر تک رہتا ہے، زمین سے غذا بھی حاصل کرتا ہے، لیکن پھل پھول تخم نہیں، اس لئے اس کی نسل نہیں چل سکتی، ان سے بڑھ کر جو گیہوں وغیرہ ہیں جن کے تخم ہوتے ہیں، اور اس سے ان کی بقائے نسل ہوتی ہے، ان سے ترقی یافتہ، درخت ہیں جن میں غلہ سے کچھ زیادہ اوصاف ہوتے ہیں، بڑھتے بڑھتے خرما اور کھجور تک نوبت پہنچتی ہے، جن میں حیوان کے بعض اوصاف پائے جاتے ہیں، حیوانات جس طرح نرم مادہ ہوتے ہیں، خرما میں بھی نرم اور مادہ ہوتے ہیں، اور جب تک نرم کے پھول کے زیرے مادہ پر نہ چڑھ کے جائیں، وہ بدلتے نہیں ہوتے، اسی کو عرب کی اصطلاح میں تلیقہ اور ہندی میں شادی کرنا کہتے ہیں نباتات کا قاعدہ یہ ہے کہ اوپر سے ان کو کاٹ لو تو ان کو نقصان نہیں پہنچتا، جب تک ان کی جڑ قائم ہے، وہ زندہ رہیں گے، بخلاف اس کے حیوانات اور انسان کا یہ حال ہو کہ اگر ان کا سر کٹ جائے تو گو تمام اعضاء سلامت رہیں، لیکن وہ زندہ نہیں رہ سکتے، خرما کے درخت کا بھی یہی حال ہے، اگر اس کے اوپر کے حصہ کو کاٹ ڈالیں تو وہ باقی نہیں رہ سکتا، اس سے آگے بڑھ کر چھوٹی موٹی کے پتے جس میں حرکت کی خاصیت ہے، جو خاص حیوانات کے ساتھ مخصوص ہو، اس حرکت کی نسبت یہ خیال ہو سکتا ہو کہ وہ طبعی اور فطرتی ہو، ارادی نہیں ہو، اس لئے اس درجہ سے بڑھ کر وہ نباتات ہیں جن کا ذکر اوپر گذرا، اور جن میں صاف ارادی حرکت کے آثار پائے جاتے ہیں،

اب حیوانات کو لو سب سے کم درجہ کا حیوان ایک کیڑا ہو جو سمندریں پیدا ہوتا ہے

یہ گویا فالودہ کا ایک ٹکڑا ہوتا ہو کسی قسم کا کوئی عضو اس میں نہیں ہوتا، چمڑا، گوشت، پٹھر، کوئی چیز نہیں ہوتی، اس کے اندر سے دھاگے کی طرح تار نکلتے ہیں، انہی تاروں کے ذریعہ سے غذا کو جذب کرتا ہو، پھر یہ تار سمٹ کر اس کے جسم کے اندر چلے جاتے ہیں،

اس حالت سے آگے بڑھ کر وہ جانور پیدا ہوتے ہیں جن کے منہ ہوتا ہو، لیکن اوڑھنے اعضا نہیں ہوتے، اور چھونے کے سوا، ان میں اور کوئی قوت نہیں ہوتی، وہ سو گھومنے سکتے بن نہیں سکتے، دیکھ نہیں سکتے مثلاً کچھوے وغیرہ، رفتہ رفتہ اور اعضا پیدا ہوتے جاتے ہیں، یہاں تک کہ ان جانوروں کا وجود ہوتا ہے جن کے کان، ناک، آنکھ، سب ہیں،

ہر قسم کے حواس ہیں، لیکن ان کا قد آدمی کی طرح سیدھا نہیں ہوتا، اس سے بھی بڑھ کر جانور ہیں جن کو لوگ بن مانس کہتے ہیں، اور جن کی بعض قسمیں مثلاً گورولا وغیرہ لائٹھی لیکر بالکل آدمیوں کی طرح چلتے ہیں، اور ایک خاندان اس طرح مل جل کر رہتا ہے جس طرح بن

رہتے ہیں، اور ان میں وہ تمام اوصاف پائے جاتے ہیں جو افریقہ کے وحشی آدمیوں میں پائے جاتے ہیں، اب ان تمام گزشتہ مقدمات کو مختصر پیش نظر رکھو، یعنی

(۱) موجودات کے جو انواع ہیں، جمادات، نباتات، حیوانات، انسان، انہیں سے ہر ایک کی سینکڑوں ہزاروں قسمیں ہیں، جن کو سب لوگ ایک ہی نوع شمار کرتے ہیں، مثلاً گھوڑے وغیرہ کے اقسام،

(۲) ایک قسم ترقی کر کے دوسری قسم میں داخل ہو جاتی ہی،

(۳) جمادات، نباتات، حیوانات، ان میں سے ہر ایک کی ترقی یافتہ قسمیں اوپر کی نوع سے مل جاتی ہیں یعنی جماد میں نمو پیدا ہو جاتا ہو، اس لئے وہ نباتات کہلایا جاسکتا ہو، نباتات میں ارادی حرکت پیدا ہو جاتی ہو، اس لئے اس کو حیوان کہہ سکتے ہیں، حیوانات

میں عقل و ہوش اور ادنیٰ درجہ کا تمدن پیدا ہو جاتا ہے،
یہ امور تو قطعی ثابت ہو چکے ہیں، اب گفتگو صرف یہ رہ جاتی ہے کہ
یہ نوعین ابتدا ہی سے ایک ہی زمانہ میں الگ الگ پیدا ہوئی تھیں، جمادِ اگلیا
ہوا، نباتات الگ وجود میں آئے، حیوانات، جدِ اپیدا ہوئے، انسان علیحدہ مخلوق ہوا
یہ کہ انہی نوعوں میں سے ادنیٰ درجہ کی نوع ترقی کر کے اعلیٰ ہوئی، پھر اس سے اعلیٰ ہوئی
پھر اس سے اعلیٰ تر ہوئی یہاں تک کہ انسان وجود میں آگیا،
عام لوگوں کا خیال ہے کہ دنیا جب پیدا ہوئی تو جمادات، نباتات، حیوانات سب
ایک ہی زمانہ میں پیدا ہوئے، اور الگ الگ پیدا ہوئے، ڈارون کی رائے ہے کہ
پہلے صرف نوع پیدا ہوئی، وہی ترقی کرتے کرتے انسان کی حد تک پہنچ گئی،
یہ ظاہر ہے کہ دونوں احتمالوں میں سے کوئی قطعی نہیں یوں بھی ہو سکتا ہے، اور
دوسرے بھی، اس لئے اتنا تو بہر حال مان لینا چاہئے کہ ڈارون جو کچھ کہتا ہے وہ ایسی چیز
نہیں جس کی ہنسی اڑائی جائے، وہ بھی ایک احتمال ہے اور تم جو کہتے ہو وہ بھی احتمال ہے، اور دونوں
میں کوئی قطعی اور یقینی نہیں،

اب دیکھنا یہ ہے کہ ان دونوں احتمالوں میں سے زیادہ قرینِ قیاس کون ہے، اور
روزمرہ کے تجربے کیا شہادت دیتے ہیں، یہ ظاہر ہے کہ ہم رات دن دیکھتے رہتے ہیں
کہ تمام چیزیں ترقی کرتی رہتی ہیں، گلاب کی صرف دو تین قسمیں تھیں، آج کئی سو قسمیں ہیں جن
پھولوں میں سو سو پتیاں ہوتی تھیں کئی ہزار تک پہنچیں، آب و ہوا، موسم اور ملک پر
نے جانوروں کے اقسام کو کہاں سے کہاں تک پہنچا دیا، یہ بھی آنکھوں سے نظر آتا ہے کہ
اعلیٰ قسم ابتداً خود بخود نہیں پیدا ہوئی، بلکہ وہی ادنیٰ چیز ترقی کرتے کرتے اعلیٰ بن گئی خود

ہم نے ایک ادنیٰ چیز کو ترقی دیکر اعلیٰ کر دیا، اسی طرح فطرۃً ادنیٰ چیزیں اعلیٰ ہوتی رہتی ہیں اس بنا پر بھی زیادہ قرین قیاس ہے کہ جمادات، نباتات، حیوانات بھی اسی طرح ترقی پا کر، ایک نوع دوسری نوع ہوتی گئی،

اس احتمال پر بڑے سے بڑا اعتراض یہ ہوتا ہو کہ یہ سلسلہ اب کیوں بند ہو گیا، آج کیوں کوئی گھاس ترقی کر کے جانور نہیں بن جاتی، اس کا جواب یہ ہے کہ ایک نوع سے دوسری نوع میں جو انقلاب ہوتا ہو یہ سو دو سو برس کا کام نہیں، ہزاروں برس میں یہ انقلابات وقوع میں آتے ہیں، اس کے علاوہ جو چیزیں ایسی ہیں جن میں اوپر کی نوع کی بعض خصوصیات پائی جاتی ہیں، یہ وہی ہیں جو ترقی کی راہ میں ہیں، اور رفتہ رفتہ اوپر کی نوع سے بدل جائیں گی، جن نباتات میں حرکت ارادی کی قوت ہے تم کہتے ہو کہ ابتدا ہی سے اس کی یہ حالت ہے، لیکن یہ کیوں نہ مانا جائے کہ ابتداءً وہ محض نبات تھے، ترقی کر کے اس حالت پہ پہنچے کہ ان میں حیوان کی بعض خاصیتیں آئیں، اس سے بھی بڑھ کر ترقی کریں گے، اور پھر حیوان بن جائیں گے، اس قسم کی چیزوں کو یہ سمجھنا چاہئے کہ اپنی جگہ سے چل پکھ ہیں کئی قدر اٹھ اٹھ چکے ہیں، لیکن ابھی پوری منزل طے نہیں ہوئی،

تشریح نے علانیہ ثابت کر دیا ہے اور ہم نے خود فوٹو دیکھے ہیں، کہ آدمی کا بچہ، جب ماں کے پیٹ میں مہینہ دو مہینہ کا ہوتا ہے، تو اس کی صورت میں، اور بعض دوسرے جانوروں کے جنین (پیٹ کا بچہ) میں ذرہ برابر فرق نہیں ہوتا، کیا یہ اس بات کا کافی ثبوت نہیں، کہ انسان کا بچہ ترقی کر کے اخیر منزل تک پہنچ جاتا ہو، اور جانور ابھی تک، اس منزل پر نہیں پہنچے ہیں اگر کوئی شخص کہے کہ کبوتر کی جو سینکڑوں ہزاروں قسمیں ہیں، ان میں سے ہر ایک قسم ابتداءً پیدا ہوتی ہو، تو تم بے تکلف کہہ دو گے کہ یہ غلط ہے، بلکہ خدا نے کبوتر کو پیدا کر دیا

اور ترقی و تنوع کا ایک قاعدہ مقرر کر دیا، اس کے موافق کبوتروں کی مختلف اقسام پیدا ہوتی رہتی ہیں، اسی طرح یہ کیوں نہ مانو کہ خدا نے ایک نوع پیدا کر دی، اور ترقی کا قاعدہ مقرر کر دیا، اس کے موافق ایک نوع سے دوسری نوعیں پیدا ہوتی رہتی ہیں،

حکماء اسلام کا اس کے متعلق خیال

رسائلِ اخوان الصفا میں اس بحث کو تفصیل سے لکھا ہے، ہم جتہ جتہ مقامات سے اس کا قبلاں کرتے ہیں،

ترتیب موجودات بینا فیہا بان اخر	ہم نے پہلے رسالہ میں بیان کیا کہ حجابات کا انتہائی
مرتبة المعدنۃ متصلة بال	درجہ نباتات کے ابتدائی درجہ سے ملا ہوا ہے،
مرتبة النباتۃ فنرید ان تتبعھا	ہم چاہتے ہیں کہ اس کے بعد نباتات پر ایک عالم
رسالة النبات ونبین فیہا ایضاً	لکھیں جس میں مختصراً بتائیں کہ نباتات کیونکر پیدا
طرقاً من کیفیت نشوء النبات و	ہوتے ہیں، ان کے کتنے اقسام اور انواع ہیں؟
کمیتہ اجناسھا وفنون انواعھا	ان کے خواص، فوائد اور نقصانات کیا ہیں؟
وخواصھا ومنافعھا ومضارھا لنبین	ہم یہ بھی بیان کریں گے کہ نباتات کا انتہائی
فیہا ایضاً ان اخر مرتبة النبات متصلة	درجہ حیوانیت کے ابتدائی درجہ سے متصل ہے، اور
باول الممرتبة الحيوانیۃ وان	حیوانیت کا انتہائی درجہ انسانیت کے ابتدائی
مرتبة الحيوانیۃ متصلة باول	درجہ سے ملا ہوا ہے،
الممرتبة الانسانیۃ	

لہٰذا اخوان الصفا کا سا توان رسالہ نباتات کے متعلق تمہید،

کجور حیوانی نبات ہے | ان النمل
 نبات حیوانی لان بعض احوالہ
 متباین لحوال النبات وان
 کان جسمہ نباتا، بیان ذلک
 ان القوة الفاعلة منفصلة
 من القوة المنفعلة والذی
 علی ذلک ان اشخاص الفعولة
 منہ مباينة لاشخاص الانشاء
 ولا اشخاص فحولہ لقاح فی انشاء
 کما یكون ذلک للحيوان فاما
 سائر النبات فان القوة الفاعلة
 منہ ليست بمنفصلة من القوة
 المنفعلة بالشخص،
 فیهذا الاعتبار تبین ان النمل
 نباتی بالجسم حیوانی بالنفس
 اذ كانت افعاله افعال للنفس
 الحيوانية،
 وفي النبات نوع اخر فعلة
 فعل النفس الحيوانية لكن
 کجور حیوانی نبات ہے اس لئے کہ اس کے
 بعض خواص نباتات کے خواص کے متبا
 ہیں، گو اس کا جسم نباتی ہے، اس کا
 ثبوت یہ ہے کہ کجور میں قوت فاعلہ
 قوت منفعلہ سے ممتاز اور جدا ہے
 چنانچہ نہ کجور اور مادہ کجور کے
 درخت ایک دوسرے سے ممتاز
 ہوتے ہیں، نہ کجور، مادہ کجور
 کو عاملہ کرتی ہے جیسا کہ حیوانات
 کرتے ہیں، ورنہ اور تمام نباتات
 میں قوت فاعلہ اور قوت منفعلہ
 الگ الگ نہیں ہوتیں،
 اس دلیل سے ثابت ہوا کہ کجور جسم
 کے لحاظ سے نبات ہے، اور نفس کے
 اعتبار سے حیوان ہے، کیونکہ اس کے
 افعال حیوانات کے افعال ہیں،
 نباتات میں ایک اور قسم ہے جس کا
 فعل بھی نفس حیوانی کا فعل ہے، لیکن

جس جسم النبات وهو الكثر
وزايت ان هذا النوع من النبات
ليس له اصل ثابت في الارض
كما يكون لساكنات النبات ولا له
اوراق كاوراق اقامت انما تلتفت
على الاشجار والارزوع والشو
فتمتص من رطوبتها وتغذي
بها كما يغذي الدود الذي
يبدب على ورق الاشجار فصبنا
النبات ونقيضها فياكلها
ويغذي بها

بنات میں بھی قوت لاسہ ہوتی ہے ان
النبات له قوة اللمس فقط
والدليل على ذلك ارساله
بجروقه نحو الموضع الذي
وامتناعه من ارساله نحو
واليس ايضا فانه متى اتفق
منبته في مضيق ما او عدل
عند طالبا للفسحة والسعة

اس کا جسم بناتی ہے، وہ اصل پر
اس کی جڑ نہیں ہوتی، جس طرح اور
بنات کی جڑیں ہوتی ہیں، اور نہ
اس میں پتے ہوتے ہیں، بلکہ وہ درختوں
پر کھیتوں پر کانٹوں پر لپٹی ہو، اور انکی
رطوبت کو چوستی ہو اور اس سے غذا
حاصل کرتی ہو، جس طرح وہ کیرے
جو درختوں کے پتوں اور بنات
کی شاخوں پر رہتے ہیں، اور انکو
کڑکڑ کھاتے ہیں اور اس سے
غذا حاصل کرتے ہیں،

بنات میں صرف قوت لامسہ
ہوتی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ
بنات اپنے ریشوں کو رطوبت میں
کی طرف جانے دیتے ہیں، اور پھونکی
اور خشک زمین کی طرف جانے سے روکتے
ہیں جب کبھی ایسا اتفاق ہوتا ہے
کہ کوئی گھاس کسی تنگ جگہ میں اگتی
ہے، تو ہٹ کر دوسری طرف رخ

فان كان فوقه سقفة يمنعه من الازهاب علوا وكان له ثقب من جانب مال الى نحو ثلاث الناحية حتى اذا طال طلع من هناك فخذ لا اذا فعلا تدل على ان له حسا وتميزا للثقل الحاجة	کرتی ہو، اور وسیع جگہ تلاش کرتی ہے، اگر اس کے اوپر چھت ہو جس کی وہر سے وہ اوپر نہیں چڑھ سکتی، اور چھت میں کسی طرف سوراخ ہے تو وہ اسی سوراخ کی طرف مائل ہوتی ہو، یہاں تک کہ جب خوب بڑھ جاتی ہو تو اسی سوراخ میں چو کر اوپر نکل آتی، جو ان باؤں سب سے کم درجہ کا حیوان وہ ہے
وانقصه هو لذی ليس الا حاشية واحدة فقط x x وليس لها سم ولا بصيرة ولا ولا ذوق الا الحس واللمس فقط وهكذا اكثر الديدان التي تتكون في الطين وفي قعرها اس درجہ کا حیوان یہاں بھی جو اوپر بنات بھی، حیوان بناتی	جس کے صرف ایک حاسہ ہوتا ہے، اس کے کان آنکھ، شامہ، ذائقہ کچھ نہیں ہوتا صرف چھونے کی حس ہوتی ہے، چنانچہ اکثر کیرٹے جو مٹی میں اور دریاؤں کی تہ میں پیدا ہوتے ہیں، اسی قسم کے ہوتے ہیں، اس قسم کا حیوان، بناتی حیوان جو کیونکہ اس کا جسم بھی بنات کی طرح نمو کرتا ہے، اور اپنے بل پر کھڑا ہوتا ہے، یہ حیوان اس اعتبار سے کہ اختیاری حرکت کرتا ہی، جانور
لانذینبت جسمهما ینبت بعض النبات ویقوم علی ساق قائما وهو من اجل انه قبح	لانذینبت جسمهما ینبت بعض النبات ویقوم علی ساق قائما وهو من اجل انه قبح

یہاں بنات بھی بناتی ہیں اور بنات بھی

جسمہ حرکت اختیاریتہ حیوان
ومن اجل انہ لایست لہ الا حاستہ
واحداً فهو نقص الحيوان
رتبۃ فی الحيوانیۃ وتلك الحاستہ
الیضا فقد یشارک بها النبات
ہوتا ہی

علامہ ابن مسکویہ المتوفی ۴۲۱ھ نے بھی الفاظ الا صغریٰ میں اس مسئلہ پر تفصیل سے
بحث کی ہو، لیکن ابن مسکویہ کائنات کا سلسلہ نباتات سے شروع کرتا ہے،

کم درجہ کے نباتات | فنقول ان
ماتبۃ النبات فی قبول
هذه الاشراک الشریک ہو
لما یختم من الارض لم
یکثر الی بن دولہ تحفظ
بیدار کا انواع الحشائش و
انہ فی افق الجماد والعرق
بیدہما ہو هذا القدر الیسیر
من الحركة الضعیفۃ فی قبول
اشوال نفس ولا یزال هذا الاثر
یقوی فی نبات اخریلیہ فی
الشرف الی ان یصیر لہ من القوۃ

نباتات کا درجہ احساس کے قبول
کرنے میں اس طرح شروع ہوتا ہے
کہ سب سے ادنیٰ درجہ کا نبات جب
زمین سے اگتا ہے، تو وہ تخم کا محتاج
نہیں ہوتا، اور نہ وہ تخم کے ذریعہ
سے اپنی نوع کی حفاظت کرتا ہے،
جیسے گھاس اور یہ جماد کا آخری درجہ
ہے، اس قسم کے نباتات اور جمادات
میں صرف تھوڑی سی حرکت کا فرق
ہے اور یہ قوت ان دوسرے نباتات
میں جو اس کے اوپر ہیں بڑھتی شروع
ہوتی ہے، یہاں تک کہ قوت حرکت

فی الحکوة الی ان یتفکح و ینسبط
 و ینشعب و یحفظ نوعہ بالبدن
 و ینظر فیہ من اثر الحکمة
 اکثر مما ینظر فی الاول و لا
 یزال هذا المعنی یزداد
 فی شئ بعد شئ یمور الی
 ان یصیر الی الشجر الذی
 له ساق و ورق و ثمر و یحفظ
 بہ نوعہ
 و هذا هو الوسط من المنازل
 الثلاثة الا ان اول هذا الثمر
 متصل بما قبلہ فی افتقار و هو
 ما کان من الثمر علی الجبال و فی
 البراری المنقطعة و فی الغیا
 و جزا اثر البعاد لا تحتاج الی من
 بل ینبت لذاته و ان کان یحفظ
 نوعہ بالبدن و هو ثقیل الحکة
 بطیء الشوعہ
 ثم یتدرج من عند الثمر
 اتنی ہو جاتی ہے کہ اس کی شاخیں
 ہوتی ہیں، پھیلتا ہے، تخم کے ذریعہ
 سے اپنی نسل کی حفاظت کرتا ہے
 اور حکمت کے آثار اس میں اس
 کم درجہ کے نباتات سے زیادہ ظاہر
 ہوتے ہیں، اور یہ قوت رفتہ رفتہ
 بڑھتی جاتی ہو، یہاں تک کہ وہ درخت پیدا
 ہوتے ہیں جنکے تنے پتیاں پھل ہوتے ہیں جی سے
 وہ اپنی نوع کی حفاظت کرتے ہیں،
 یہ درجہ، متوسط منزل ہے لیکن اس کا
 ابتدائی درجہ اپنے اوپر کے درجہ سے ملا ہوا
 ہے، اور اس سے اوپر کے نباتات وہ ہیں
 جو پہاڑ، جنگل، چھاڑی، جزائر میں ہوتے
 ہیں، جنکو بالبقدر لگانے کی کچھ ضرورت
 نہیں، ہوتی بلکہ خود بخود اوستے ہیں اگرچہ
 وہ تخم کی وساطت سے اپنی نسل محفوظ
 رکھتے ہیں، اور اس قسم کے درختوں میں
 دیرین نموار بہت کم حرکت ہوتی ہو،
 پھر نباتات اس درجہ سے آگے قدم رکھتا

وبقوی هذا الاثر فیہ و یظهر
 شرفہ علی ما دونہ حتی ینتہی الی
 الاشیجار الکریمۃ الی تحتہا
 الی عنایتہ من استطایۃ الشرف
 واستعداد المعاء والہوا
 لا عند ال منزلہا والی صیغۃ
 ثمرہا الی تحفظ ہا فوعہا
 کالمریون والومان والسفرجل
 والتفاح والتین واشباہہا
 وتدرج ایضاً فی قبول هذا
 الاثر من ظہور الشرف الی
 ان ینتہی الی رتبۃ الکومہ والی
 فاذا انتہی الی ذلک صاد فی الاثر
 الا علی من النبات وصاد بحیث
 ان زاد قبولہ لہذا الاثر لم
 یبق لہ صورۃ النبات ^{جینہ} وین
 صورۃ الحيوان وذلک ان ^{لغی}
 قد بلعہ من شرفہ علی النبات
 الی ان حصل فیہ نسبۃ قویۃ
 اور حیات کے آثار اس میں قوی ہوتے جاتے
 ہیں اور اپنے سے کم درجہ کے حیوانات پر کیا
 خاص رکھتے ہیں، یہاں تک کہ وہ درخت پیدا
 ہوتے ہیں جن کی نشوونما کے لئے اعتدال
 فراعہ کی وجہ سے عمدہ زمین خوش گوار آ رہے
 ہوا کی ضرورت ہوتی ہو، اور وہ اس بات کے
 محتاج ہوتے ہیں کہ ان کے پھل محفوظ رکھے
 جائیں جن پر ان کی بقائے نوع موقوف ہو
 جیسے زیتون، انار، بھی ایسی، انجیر وغیرہ،
 پھر نباتات ترقی کر کے، انکو رکھ کر تک پہنچتا
 ہے، یہاں پہنچ کر نباتات اپنی انتہائی
 منزل پر پہنچ جاتا ہو، کہ اگر اس میں
 ذرا اور قوت پیدا ہو جائے تو نباتات
 کی سرحد سے آگے بڑھ کر حیوانات میں
 داخل ہو جائے، اور یہ اس لئے کہ کچھ
 تمام نباتات اتنا ممتاز ہو گیا ہو کہ
 اس کو حیوانات کے ساتھ بہت مشابہت
 ہو جاتی ہے، اول یہ کہ نہ کچھ زیادہ کچھ
 سے ممتاز ہوتا ہو، اور حیوانات کی طرح

من الحيوان ومشاہدہ کثیر
منہ اولہا ان الذکر منہا متیز
من الانثی وانہ یحتاج الی^{تلقح}
لیتمہ عملہ وھو کالسفاذ فی
الحيوان، ولہ مع ذلک مبدع
آفرغیر عروقہ واصلہ اعنی
الجمار الذی لھو کالدماغ
من الحيوان فان عرفت لہ^{فتہ}
تلف.... وقد احصیت للتلف
کثرۃ تشابہ للحيوان لیس ہذا
موضع احصائہا وھذا الرتبة
الاخرۃ من البنات وان کانت
فی شرفہا فاعلم اول افق الحيوان
وھو اردن مرتبہ وخصہا،

سبب کم درجہ کا حیوان اولہا
یوقی البنات من منزلۃ الاختیار
وھو ان ینقلع من الارض ولا
یحتاج الی اثبات العروق فیہا
بما یحصل لہن التصرف بالحرکۃ
بنات جب اپنی منزل سے اگے بڑھتا
مہمہ، تو اس کا پہلا زمین یہ ہے کہ زمین
الگ ہو جائے، اور اس کو اسکی حرکت
نہ رہے کہ اس کی جڑیں زمین میں گڑھی
رہیں تاکہ وہ اختیار کی حرکت کر سکے،

مادہ کو زسے عالمہ ہونے کی ضرورت ہوتی
اور کجوروں میں جڑ اور عروق کے سوا ایک اور
چیز بھی ہوتی ہو، جس پر اس کی حیات متوقف
ہوتی ہے یہی کہا جا جو انسان کے حیوانات
کے دماغ کے قائم مقام ہوتی ہو، اگر کچھ
کہا جا کہ کوئی صدمہ پہنچے تو کجور ہی خشک
ہو جاتی ہو، اور میں نے کجور اور حیوانات
میں بہت سی مشابہتیں دریافت کی ہیں
جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے....
یہ بنات کی ترقی کا سبب آخری زمین ہو
اگرچہ بنات کا یہ اعلیٰ درجہ ہے، مگر یہ
جو اینٹ کا دیا چاہیے، اور جو اینٹ
اوس سے بالاتر ہے،

الاختیار دیر و هذا لا المرتبة الا في
 من الحيوانية ضعيفة لضعف انوار
 فيها و انما تطهر بمحبة واحدة
 اعني حسا و احدا و هو الحسن العام
 الذي يقال له حسن اللبس
 و ذلك كالصدق و انواع
 الخلدون الذي يوجد في
 الكفاح ان اخذ باطلا لشره
 موضعه و تمسك به و ان كان
 قد انقلع من الارض و صاد له
 حيوانا لانه في الافق القريب
 من النبات و فيه مناسبة منه
 ثم ينتقل عن هذا لا المرتبة الى
 ان ينتقل و يتجرب و يقوى فيه قوت
 الحسن كاللذو و كثير من الفرائس
 و الدبيب
 ثم يرتقي عن هذا لا المرتبة ايضا
 و يقوى انوار النفس الى ان يصير
 الحيوان الذي له ادبته حواس
 اور حیوانیت کا یہ ابتدائی درجہ ہے، جو قوت
 حاسہ کی کمی کی وجہ سے ابھی کمزور ہے، اور ابھی
 صرف اس میں ایک ہی قسم کا حاسہ پیدا
 ہوا ہے، یعنی چھونے کی قوت، جیسے صدق
 اور کیرٹے جو لب دریا پیدا ہوتے ہیں، اگر
 ان کو آہستہ سے پکڑو تو یہ زمین سے بالکل
 چٹ جاتے ہیں، گو یہ زمین سے الگ
 ہیں، اس لئے نباتات سے یہ بالکل
 مشابہ ہیں، کہ ابھی تک یہ زمین سے بالکل
 بے نیاز نہیں ہیں،
 پھر حیوان آگے بڑھتا ہے، یہاں تک
 کہ اس میں حرکت پیدا ہوتی ہے اور وہ چلنے
 پھرنے لگتا ہے، قوت احساس زیادہ
 ہوتی ہے، جیسے کیرٹے پیچھے اور نیچے والے کیرٹے،
 پھر ترقی کرتا ہے، اور اس میں فیضان روح
 زیادہ ہوتا ہے، یہاں تک کہ وہ ایسا حیوان
 ہو جاتا ہے، جس میں چار قسم کے حاسے ہوتے

کا لحد وما اشبهہ۔

ہیں جیسے چھوندر وغیرہ،

ثم یوقی من ذلک الی ان یصیر

پھر ایک زینہ اور قدم رکھتا ہے، اور اس

من جس البصر ضعیف کا لحد

تھوڑی سی بصارت پیدا ہوتی ہے جیسے چوٹا

والحد۔

اور شہد کی کمیال،

ثم یوقی ذلک الی ان یصیر منه

پھر آگے بڑھتا ہے، یہاں تک کہ حیوان کا

الحوان الکامل فی الحواس الخمس

الحواس پیدا ہوتے ہیں، اور گوان میں حواس

وہی مع ذلک متفاوتة المراتب

خمسہ موجود رہتے ہیں لیکن باعتبار سمجھ کے ان کے

فمنہا البلیدة الجافیة الحواس

مختلف طبقات ہوتے ہیں، بعض بے سمجھ ناقص

ومناہا الذکیة اللطيفة الحواس

الحواس ہوتے ہیں، بعض سمجھ دار لطیف الحواس

التي تستجیب للتادیب وقیل الام

ہوتے ہیں جن میں تعلیم کی صلاحیت ہوتی ہے

والنقی وتستعد لقبول افوا لفظ للثمن

امرونی کو سمجھتے ہیں، عقل انسانی کے قبول کرنے

کالفرس من البھائم والبازی

کی ان میں صلاحیت ہوتی ہے جیسے چوہا یوں

من الطیر۔

میں گھوڑا، اور پرندوں میں باز،

ثم یقرّب من آخر مرتبة البھائم

پھر حیوان ترقی کر کے حیوانیت کے انتہائی

ویصیر فی افق الاعلیٰ وفي مرتبة

درجہ پر پہنچ جاتا ہے، اور انسان کی حد

الانسان وھذا الامر بتدرج

میں داخل ہونا چاہتا ہے گویہ درجہ باعتبار

كانت شریفة فھی خسیة ذمّة

حیوانیت کے اعلیٰ ہے، مگر بہ نسبت انسانیت

بعیدۃ من مرتبة الانسان وھی

کے بہت نیچے ہے، اور یہ درجہ بندر وغیرہ

مراتب القرد و اشباھھا

کا ہے جو انسان سے بالکل مشابہ ہیں اور

من الحيوان التي قادبت الانسان في
خلقة الانسان وليس بينهما
الا اليسير الذي ان تجاوز
سائر انسانا،

انسان کے مزاج | فاذا بلغنا نقصبت
قامته ويظهر فيه من قوة تهيئته لشي
اليسير فضل تمييزه واهتدائه في
المعارف ويقوى فيما اثر للنفس
وهذه المراتبة القرابية من

الانسان هي في افق البهيمية و
هي في اقصى المعمورة من الكائنات
وفي اطرافها.... كالزنج وغير
فان هؤلاء ليس بينهم وبين
المراتبة الآخرة من البهائم
كثير فوق وليس توغر عنهم حكمته
ولا يقبلونها الايمان الامم لمجاد...
ثم لا يزال اثر النطق يتوالى الى
ان يصير في وسط المعمورة
في الاقليم الثالث والرابع

اور ان میں اور انسان میں ایک تھوڑا ہی
سافرق ہے، جن کو بندر اگر طے
کر لیں تو بالکل انسان ہو جائیں،

جب حیوان اس درجہ پر پہنچا ہی اس کا قد
سیدھا ہو جاتا ہے، اس میں تھوڑی سی تیز
کی قوت آجاتی ہے، مگر ابھی اون میں علوم کی
استعداد نہیں ہوتی اور نہ اون کی روحانی
قوت کچھ زیادہ زور آور ہوتی ہے، اور نہ
انسان کامل سے قریب کا درجہ حیوانیت
کی انتہا ہے، یہ حیوانی انسان زمین کی انتہائی
آباد حصہ میں اور مرد و دھڑ پائے جاتے ہیں
جیسے جیشی اور وحشی قومیں، کیونکہ ان میں اور
آخری حیوانوں میں کچھ زیادہ فرق نہیں
ہوتا، نہ تو ان سے کوئی حکمت اخذ کی جاتی
ہے، اور نہ یہ اپنی ہمسایہ قوموں سے اخذ
کرتے ہیں اس طرح عقل انسان درجہ بدرجہ
بڑھتی جاتی ہے، یہاں تک کہ زمین کی وسط
آبادی میں یعنی تیسری چوتھی یا پنجمی میں

والحامس فحیث یکن یکن کل الاثر
و یصلو بحیث تو الامن الذ کاءوا ^{لفهم}
والتیقظ للما مور والکیس ^{فما} الصنا
واستخراج غوامض العلوم ^{واللصا}
فی المعارف،
ہیں،

احمد نظامی عرضی ترقی جوجھٹی صدی کا ایک بلند پایہ حکیم ہے اپنی تصنیف چہار مقالہ میں
اسی مسئلہ کی اس طرح تشریح کرتا ہے:

چوں آثار ایں کو اکب در قسط ایں عمر
تاثر کرد... از میان خاک و آب نبت
آتش و باد ایں جادات پیدا آمد...
اماں چوں روزگار برآمد داد و دار افلاک
مستواتر بود و مزاج عالم سفلی تضییع یافت
و نوبت انفعال بیاں فرجہ رسید کہ دینا
آب و ہوا بود و ہوا و عالم نبات بود...
تا در عالم جاد اولی چیزیکہ... ترقی ہی
کرد و شریف تر ہی شد مہر جاں رسیدنی
بہد کہ آخر ایں جاد آفت پاسوتہ
بود، باولیں چیزے از نبات و اول
عالم خار بود، و آخر خرما کہ تشبیہ کردہ اند

ستاروں کی تاثیرات نے جب عالم عنصری
میں اثر کیا... تو مٹی اور پانی سے لگہ اور ہوا
کی مدد سے جادات پیدا ہوئے... جب اُپر
ایک مدت گزر گئی اور فلک کے دورے
پیہم جاری تھے، اور عالم عنصری میں کئی قدر
استعداد پیدا ہوئی، اور تاریکی نوبت اس
فضا تک پہنچی جو درمیان پانی اور ہوا کے
ہے، تو عالم نباتات کا ظہور ہوا،... یہاں تک
کہ عالم جاد میں سب سے پہلے جس چیز نے ترقی کی او
سب سے اعلیٰ رتبے پر پہنچی وہ مرجان ہوا، یعنی عالم
جاد کی آخری نوع بنا، جو عالم نبات کی اول نوع
سے ظاہر ہوا تھا، اور نباتات کا ابتدائی درجہ کاٹا

بہا لم حیوان وَاں از دشمن بگزید
 اور انتہائی بگور ہے جس کو لوگوں نے عالم حیوان
 کہ تاک از عشقہ بگزید،
 کیسا تہنید ہی ہو..... بگور اپنے دشمن بھاگے ہو
 جس طرح عشق پیچاں سے انگور کا درخت بھاگے ہو
 و عشقہ گیا ہمیت کہ چوں بر تاک پیچد
 اور انجھکا ند پس در عالم نبات ہیچ چیز
 شریف تر از نخل و تاک بنود بخت آنکہ
 پر لپٹے سے درخت کو خشک کر دیتا ہو تو عالم نبات کیا
 بگور اور انگور سے زیادہ کوئی چیز ترقی یافتہ نہیں
 بعالم فوق نسبت کردند و قدم از دائرہ
 عالم خود بیروں نہادند و بجانب انست
 ترقی کردند
 اما چوں ایں عالم کمال یافت و اثر آبا
 از عالم علوی و امہات سفلی تا اثر کرد
 مزاج لطیف تر گرفت و نوبت بفرج
 ہوا و آتش افتاد و فرزند لطیف تر آمد
 ظہور عالم حیوان بود و ایں قوتہا کہ
 نبات داشت با خود آورد و دو قوت
 آنرا افزود یکے کہ... قوت مدر کہ
 کہ حیوانی چیز ہا بدو دریا بدو دم
 قوت جنبدن بار اوہ خود.....
 ہر حیوان نے ایں قوت مدر کہ و محر کہ را
 اور انتہائی بگور ہے جس کو لوگوں نے عالم حیوان
 کیسا تہنید ہی ہو..... بگور اپنے دشمن بھاگے ہو
 جس طرح عشق پیچاں سے انگور کا درخت بھاگے ہو
 عشق پیچاں ایک قسم کی گھاس ہے جو انگور کے درخت
 پر لپٹے سے درخت کو خشک کر دیتا ہو تو عالم نبات کیا
 بگور اور انگور سے زیادہ کوئی چیز ترقی یافتہ نہیں
 اسنے کہ یہ دونوں عالم حیوان سے مشابہ ہیں اور
 اور نباتات کے دائرہ سے ان کا قدم آگے ہو
 اور انھوں نے درجہ اعلیٰ کی طرف ترقی کی ہو
 لیکن جب عالم عفری کی استعداد کامل ہو گئی
 اور گردش فکلی اور کو اکب نے عالم عفری پر اثر
 کیا، تو عناصر کا مزاج زیادہ لطیف ہو گیا اور
 اس فضا تک نوبت پہنچی، جو ہوا و آتش کے
 درمیان ہے، تو عالم حیوان پیدا ہوا، اور نباتات
 میں جو کچھ قوتیں تھیں انکو بھی اپنے ساتھ لایا، اور
 دو قوتوں کا اور بھی اضافہ کیا، ایک قوت مدر کہ
 جس کے ذریعہ سے انسان علم حاصل کرتا ہو، دوسری
 قوت محر کہ جسکی وجہ سے حرکت ارادی کرتا ہو
 جس حیوان میں کہ قوت مدر کہ اور قوت محر کہ

دارد د آں دہ کہ ایشان منشعب شوند
اور وہ دس حاسے پائے جاتے ہیں جو اسی قوت
حیوان کامل خوانند و ہر چہ کم بود ماں
مدرکہ کی شاخیں ہیں، دحواس ظاہرہ خمسہ
چنانکہ مارگوش ندارد و مو حشیم ندارد
حواس باطنہ خمسہ، تو وہ حیوان حیوان کامل
..... و اما ہیچ ناقص از خراطین نبود
ہوتا ہے، اور جس قدر حاسے کم ہوں گے اتنا
اں کمرسیت کہ در گل جوی پیدائی شود
ہی کم درجہ کا وہ ناقص حیوان ہوگا، جیسے نپ
کے کان نہیں ہوتے، چیونٹیوں کی انکھیں
نہیں ہوتیں، لیکن کچھ سے زیادہ کوئی
ناقص حیوان نہیں ہوتا، کچھ ایک قسم کا
کیڑا ہے جو دریا کی مٹی میں پیدا ہوتا ہے،
اول حیوان اوست و آخر نئاس
و اں حیوانیت در بیابان ترکستان
منتصب القامۃ الفی القد و عریض
الاطفار آدمی را بسیار دوست دارد
..... و او بعد از انسان از حیوان
شریف تر است،
اما چوں کہ در طوالت دیور، و زمان
لطف مزاج زیادہ شود و نوبت بفرج
رسد کہ میان عناصر و افلاک انسان
در وجود آمد و ہر چہ در عالم جاود نبات
حیوانیت کا ابتدائی نمونہ کچھ ہے، اور اتنی
بن مانس، بن بانس ترکستان کے صحرائیں
ایک قسم کا جانور ہوتا ہے، جس کا قد سدا
ناخن چوڑا ہوتا ہے، انسان سے اوں
بہت الفت ہوتی ہے، بن مانس انسان
کے بعد تمام حیوانات سے ترقی یافتہ ہے،
جب اس عالم پر ایک مدید زمانہ گذر گیا اور
عناصر کے مزاج بہت زیادہ لطیف ہو گئے
تو اس فضا کی نوبت پہونچی، جو عناصر اور
افلاک کے درمیان ہے تو انسان کا

و حیوان بود با خوشی تن بیاورد کا وجود ہوا، جو جادات، نباتات حیوانات
 و مقولات معقولات، برآں زیادت کے تمام قوی کا جامع ہوا اور مقولات
 کرد و محبت بر ہمہ باد شاہ کے سمجھنے کی قوت مزید برآں پیدا کی، اور عقل
 باشد، کے ذریعہ سے اس نے سب پر بادشاہت کی

(الندوہ ج ۴ نمبر ۵، مجادی الاول ۱۳۲۵ھ مطابق جون ۱۹۰۷ء)



ڈاکٹر برٹن اور تاریخِ فلسفہ اسلام

ڈاکٹر برٹن جرمنی کا مشہور فاضل ہے، وہ کثرت سے مختلف زبانیں جانتا ہے، اس نے تین یونیورسٹیوں سے فلسفہ کی ڈگری حاصل کی ہے، اور اب برٹن کی یونیورسٹی میں مشرقی زبانوں، اور اسلامی فلسفہ کی تعلیم کا پروفیسر ہے، چار برس سے اس نے اپنی زندگی صرف عربی فلسفہ کی تحقیقات پر وقت کر دی ہے، یورپ میں سینکڑوں فضلا ہیں جو اسلامی علوم کی تحقیقات میں مصروف ہیں لیکن ڈاکٹر برٹن کا کمال اس قدر مسلم ہو گیا ہے، کہ اس خاص مضمون کے متعلق وہ مرجعِ عام بن گیا ہے، تمام اطرافِ یورپ سے اس کے پاس اسلامی فلسفہ کے متعلق استفسارات آتے ہیں، اور وہ تسلی بخش جواب دیتا ہے،

فلسفہ اسلام کے متعلق اس کی دو تصنیفیں جرمن زبان میں شائع ہو چکی ہیں، ایک کا نام **مابعد الطبیعیہ** ہے، یہ کتاب اصل میں شیخ بوعلی سینا کی کتاب **مابعد الطبیعیہ** کا ترجمہ ہے، لیکن ترجمہ کے ساتھ اس نے ایک مقدمہ لکھا ہے، جس میں یہ بتایا ہے کہ بوعلی سینا نے یونان اور بالخصوص ارسطو کے فلسفہ پر کیا اضافہ کیا؟

مسلمانوں میں بوعلی سینا کی تصنیفات اور فلسفہ کو جو رواج ہوا، اور جس عظمت سے اس کا نام لیا جاتا ہے کسی اور فلسفی کا نام نہیں لیا گیا، لیکن اگر یہ جاننا چاہیں کہ اس نے یونان کے فلسفہ پر

کیا اضافہ کیا تو اس کا کوئی سامان نہیں، یہاں تک کہ عام رے یہ قائم ہوگئی کہ بوعلی سینا صرف اسطو
کا شاعر تھا، ایک یورپین مورخ نے اسی بنا پر لکھ دیا کہ مسلمان کسی فلسفہ کے بانی نہیں، وہ اسطو
کی گاڑی کھینچنے والے تلی ہیں،

ڈاکٹر برٹن چونکہ یونانی اور عربی دونوں فلسفہ کا ماہر ہے، اس لئے اس کو اس بحث کے
فیصلہ کرنے کا پورا حق تھا، اس نے تفصیل کے ساتھ اس کتاب کے دیباچہ میں بتایا کہ بوعلی سینا نے
اسطو پر کس قدر اضافہ کیا، اسی کے ساتھ اس نے یہ بھی ثابت کیا کہ عہد وسطیٰ میں تمام یورپ میں جس قدر
فلسفی تھے، بوعلی سینا ان سب سے فلسفہ میں ممتاز تھا،

ڈاکٹر موصوف کی دوسری کتاب خاص فلسفہ اسلام کی تاریخ پر ہے، اس نے اس کتاب
کا نام درجاتِ فلسفہ فی الاسلام رکھا ہے، اور فلسفہ اسلام کے چار دور قائم کئے ہیں،

۱۔ مشککین

۲۔ فلاسفہ

۳۔ طبعیین

۴۔ صوفیہ

اسی طرح فلسفہ کے چار دور قائم کئے ہیں،

دور اول سنہ ۱۰۰ سے سنہ ۱۰۰۰ تک یہ ہارون اور مامون کا دور ہے، اس دور میں اسطو

فلاطون، اسکندر افردوسی، ثامسطیوس کی کتابوں کا ترجمہ ہوا،

اس دور میں فلسفہ اسلام، زیادہ تر یونان کا فلسفہ تھا جو اس بات کو مانتے تھے کہ خدا کو

کوئی ارادہ اور اختیار نہیں ہے بلکہ اس سے تمام افعال اس طرح صادر ہوتے ہیں، جس طرح

آفتاب سے روشنی،

دور دوم، سترہ سے سترہ تک، اس دور میں متکلمین نے فلسفہ یونان پر نکتہ چینی شروع کی اور اس مذہب کو باطل کیا کہ خدا سے مجبوراً افعال صادر ہوتے ہیں،

دور سوم، سترہ سے سترہ تک، اس دور میں ارموزی، ابھری، کاتبی، تقی زانی جندرائی ایچی، دوآنی پیدا ہوئے،

دور چہارم۔ موجودہ دور جو دراصل یورپ کے فلسفہ کا دور ہے اور جس کی تقلید مصر وغیرہ میں جاری ہے،

دور سوم کی نسبت اب تک لوگوں کا خیال تھا کہ اس عہد کی تصنیفات مستقل تصنیفات نہیں بلکہ قدیم کتابوں کی شرحیں اور حاشیے ہیں لیکن ڈاکٹر برٹن کا دعویٰ ہے کہ فلسفہ کی تاریخ میں یہی سب مہتمم بالمشان دور ہے، ڈاکٹر صاحب نے نہایت توضیح کے ساتھ ان فلسفیانہ مباحث کا ذکر کیا ہے جن میں اس دور کے علمائے یونانیوں کی غلطیاں نکالیں، اور بہت سے جدید مسئلے ایجاد کئے، ڈاکٹر صاحب کی یہ کتاب جرمن زبان میں ہے، محمد پدیر جوٹن کی یونیورسٹی میں تعلیم پارس ہے، ڈاکٹر صاحب موصوف کے شاگرد ہیں، انھوں نے ڈاکٹر صاحب کی تصنیفات کے متعلق ایک آرٹیکل المودید مورخہ ۲۳ ریح الثانی ۱۳۲۷ء میں لکھا ہے ہمارا مضمون، اسی آرٹیکل سے ماخوذ ہے، لیکن افسوس اور سخت افسوس ہے کہ بدر صاحب نے اصل جوابات تھی وہی چھوڑ دی، ڈاکٹر صاحب موصوف نے جہاں دور سوم کی تحقیقات اور ایجادات پر بحث کی ہے، اس کی نسبت وہ لکھے ہیں،

وقد بحث المدکتور فی هذا الموضوع

بعنا علمياً فلسفياً لا یسع مقالی

فی هذا البحث فیہ ولا یأس۔

بہ الفرائق کا اعظم من القراء

الکثر کو اس سے کچھ دیکھی نہ ہوگی،

مصر میں لوگوں کو اس مضمون سے دلچسپی نہ ہو تو نہ ہو لیکن ہندوستان میں خصوصاً مذہب کے ہم مذاق لوگوں کی نسبت تو ہم دعویٰ سے کہہ سکتے ہیں کہ وہ صرف اسی بحث کو دلچسپی کی نظر سے دیکھنا چاہتے ہیں،

باقی باتیں تو اور بھی بار بار سنی اور دیکھی ہیں،

جس میں نامہ ہندو اتحاد البرکات وہی پر، گر پڑا کبوتر کا،

(المذوہ نمبر ۵ جلد ۴)

جمادی الاول ۱۳۳۷ھ مطابق ماہ جون ۱۹۰۹ء



فلسفہ و فارسی شاعری

سحابی نخنی

دوسو برس سے مسلمانوں کے شاعرانہ مذاق کا جو انداز ہے، اور اس کی وجہ سے آج جس قسم کے اشعار زبانوں پر چڑھے ہوئے ہیں، یا دل و دماغ میں جاگزیں ہیں، اس نے یہ عام خیال پیدا کر دیا ہے کہ فارسی شاعری کے خزانہ میں زلف و خال و خط، جھوٹھی خوشامد، مداحی، مبالغہ اور فرضی خیال بندی کی سوا اور کچھ نہیں، فردوسی کا رزمیہ، مولانا روم کا تصوف، سعدی کی پند و موعظت، ہشتی چیزیں ہیں، جس طرح لنگر پتھر کے ڈھیروں میں کہیں کہیں ایک آدھ چمکے ہوئے عجم بھی نظر آتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ فارسی شاعری ترقی کی اس حد تک پہنچ چکی تھی جس کی نظیر دنیا کی تمام زبانیں خالی ہیں، عرب نے بے شبہ شاعری کو معراج کمال تک پہنچا دیا تھا لیکن شاعری کی ایک اعلیٰ صنف یعنی فلسفہ کا مطلق تہ نہیں، بخلاف اس کے فارسی میں اس کثرت سے فلسفیانہ خیالات ادا کئے گئے ہیں کہ اگر ان کو ترتیب سے یکا یکا جائے تو فلسفہ کی ایک مستقل کتاب بن جائے فلسفیانہ شاعری کے مشہور ارکان جیہام، ناصر خسرو ہیں لیکن یہ عجیب بات ہے کہ جو تاجدار اس قلم کا نشانہ ہے، شہرت عام کے منبر پر اس کے نام کا خطبہ نہیں پڑھا گیا، اگرچہ اہل فن اس کے نام سے اچھی طرح واقف ہیں تمام تذکروں میں اس کا ذکر ہے، ہر تراصائب نے اس کو رباعی گوئیوں کا خاتم تسلیم کیا ہے،

رباعی گرز موز و نان، مسلم شد سحابی را،

لیکن باریں ہمہ وہ خود اور اس کا کلام، شہرت کی حد تک نہ پہنچ سکا، اس کے حالات بھی بہت کم معلوم ہیں، تاہم ولادت کسی نے نہیں لکھی، زمانے کی تعیین کے لئے تذکرہ نویسوں نے اسی قدر کافی خیال کیا کہ اکبر اور عباس صفوی کا ہم عصر تھا، مولوی غلام علی آزاد نے سرواڑا دیں لکھا ہے کہ ^{۱۰۱۰} میں وفات پائی، زندگی کا کارنامہ یہ ہے کہ چالیس برس تک بخت میں گوشہ نشین رہا، اور کبھی روضہ مبارک کے احاطے سے قدم باہر نہیں نکالا، مولوی غلام علی آزاد نے صبح صادق کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ایک دفعہ کہیں جا رہے تھے، راہ میں نہر تھی چاہا کہ سطح آب سے گزر جائیں، پاؤں تیس جانے لگا، بوسے کہ یہ دنیاوی تعلق کا اثر ہے، جھکوا اور تو کسی چیز سے علاقہ نہیں، البتہ دیوان سے دلچسپی ہے یہ کہہ کر دیوان کو پانی میں ڈال دیا، ستر ہزار رباعیاں تھیں ان میں سے میں ہزار کے قریب لوگوں نے بیٹھیں لکھ لی تھیں، وہ رہ گئیں باقی مفتوحہ ہیں، تھی او حدی نے لکھا ہے کہ جرجان اصلی وطن ہے، لیکن ولادت شہر میں ہوئی، والدہ داغستانی کی یہ تحقیق ہے کہ ستر آباد میں پیدا ہوا اور بخت میں زندگی بسر کی،

تجرو اور گوشہ نشینی کا یہ درجہ تھا کہ نام بھی گوشہ نشین رہا، عالم تجرد کے تاجدار اور بھی گزرے ہیں، لیکن وہ جس قدر گناہ منہا چاہتے تھے، اسی قدر اور زیادہ مشہور ہوتے تھے جس قدر چھپتے تھے اسی قدر زیادہ چمکتے تھے، اسی بنا پر شاعر نے کہا ہے،

دکیش با تجر و عفا تمام نیست در فکر نام ماند اگر از نشان گذشت

یہ غرض سحابی ہی کی قسمت میں تھا کہ اس نے نہ صرف اپنے آپ کو، بلکہ اپنے نام کو بھی لوگوں

سے روشناس ہونے نہ دیا،

سحابی نے شاعری کی صرف ایک صنف یعنی رباعی اختیار کی، رباعیوں کی تعداد میں اختلاف ہے، بعضوں نے ستر ہزار بیان کی ہے والدہ داغستانی اور ہدایت قلی کو صرف چھ ہزار رباعیاں ہاتھ

آئیں لیکن میں نے خود دس ہزار رباعیاں دیکھی ہیں، عالمگیری امراء میں ایک شخص محمد سمیع نام تھا، اس کے کتب خانہ کا ایک مجموعہ اشعار میری نظر سے گذرا اس کے پہلے حصہ کی سرخی ”مختب رباعیات سہاجی“ اس میں چھ ہزار سے زیادہ رباعیاں ہیں، جب انتخاب اس قدر ہے تو کلام اس سے کچھ زیادہ ہی ہوگا، اس مجموعہ کی نقل میرے کتب خانہ میں موجود ہے،

رباعیوں کے علاوہ غزلیں بھی ہیں، واللہ دعستانی نے ان کے اشعار نقل بھی کئے ہیں لیکن وہ ایسے موتی تھیں کہ سحابی کے تارچ کمال پرٹانکے جائیں، البتہ مثنوی کا ایک شعر ہے جو اس قابل ہو کہ اس پر سے ہزار مثنویاں نثار کر دی جائیں، ۷

عشق حقیقتے سست، مجازی بگڑ،
ایں دم شہیرست بہ بادی گیر

رباعیوں میں ہر قسم کے صوفیانہ، فلسفیانہ اور اخلاقی مضامین ہیں، ہم چند رباعیاں نقل کرتے ہیں، اور ان کے مضامین کی تشریح کرتے ہیں،

۱، عوام بلکہ خواص تک کا اعتقاد ہے کہ سلسلہ کائنات کے اکثر واقعات، برگزیدگان خاص کی مرضی اور خواہش کے موافق ظہور میں آتے ہیں، شاعر کا خیال ہے کہ یہ نہیں بلکہ نظام عالم جس طرح چل رہا ہے، اس کو کسی کی خواہش اور استدعا کوئی علاقہ نہیں، جو کچھ ہونا ہے ہوا جاتا ہے، اس میں کسی کو فائدہ یا نقصان پہنچ جائے، تو اتفاقی بات ہے، نظام عالم کا وہ مخاطب نہیں، اس کی یہ تنکا ہے کہ دریا اپنے زور میں موجیں مارتا ہے، اس میں کہیں کوئی تنکا آگیا، اور بہاؤ میں کہیں سے کہیں پہنچ گیا، اب اگر تنکا یہ خیال کرے کہ دریا کا یہ زور و شور میری دشمنی کی وجہ سے تھا، تو اس سے بڑھ کر کیا حاجت ہو سکتی ہے، یہی حال انسان کا ہے، زمانے کے حوادث خود بخود پیش آتے رہتے ہیں کسی انسان کو فائدہ یا نقصان پہنچنا ان کو پیش نظر نہیں ہوتا، اس خیال کو سحابی نے اس طرح ادا کیا ہے، ۷

عالم بحر و شلالہ الہا ہو ست غافل بہ گماں کہ دشمن ست اویا دست
دریا بہ وجود خویش موبجے دارد خن پندارد کہ این کشاکش با دوست
(۲) عام لوگ کسی کسی وقت تسبیح وغیرہ کے ذریعہ سے خدا کا ذکر کرتے ہیں لیکن خالی خدا کا
نام لینا حقیقی تسبیح نہیں، انسان اگر معرفت الہی حاصل کرے تو جو کچھ وہ زبان سے بولے گا، سب خدا
کی تسبیح ہے، ۛ

تسبیح یہ سود مر دے عسفاں را جز آنکہ شناسد مگر ایں سلطان را
ہر چیز کہ گوید آدمی تسبیح است گر شناسد بہ دایچے سبحاں را
(۳) انسان میں خدا نے جو بری صفیتیں مثلاً غصہ، کینہ، حسد وغیرہ پیدا کی ہیں، دراصل بری نہیں
بلکہ یہ چیزیں اس لئے پیدا کی گئی ہیں کہ حفاظت خود اختیار کی کے کام میں آئیں، انسان میں اگر غصہ اور غضب
کا مادہ نہ ہوتا تو وہ دشمن کے حملے سے اپنے آپ کو نہ بچاتا، اور ہلاک ہو جاتا، یا مثلاً اس کا کوئی عزیز یا
دوست مارا جاتا تو وہ انتقام کا خواستگار نہ ہوتا، اور برائیوں کی بھی یہی کیفیت ہے کہ وہ درحقیقت
کسی ضرر کے روکنے کے لئے پیدا کی گئی ہیں، ۛ

ہر نفس بدے نیک شود و وفاں را گر شناسی حکیم صاحب شاں را
سگ اہل محلہ را بود دربانے ہر چند کہ دزد خوش نادر آں را
(۴) تعدد دائر یعنی کئی خدا ماننا باطل ہے، ۛ

ہر چند کہ عالمی ست شیدا اورا جنگ ست بغیر بینی ما اورا،
یک خواجہ بہ ہزار بندہ رامی نیا یک بندہ نگو نیست دو مولا اورا
یعنی ایک آقا کے ہزار غلام ہو سکتے ہیں لیکن ایک غلام کے کئی آقا ٹیک نہیں،

(۵) چونکہ حضرات صوفیہ، وحدت وجود کے قائل ہیں، اس لئے وہ جبر و قدر کے مسئلہ میں جبر کا

پہلو لیتے ہیں یعنی جو کچھ کرتا ہے، خدا ہی کرتا ہے، انسان کو مطلق کسی قسم کا اختیار نہیں، حکم کہتے ہیں، کہ ارادہ اور خواہش ہمارے اختیار میں ہے، اس لئے نفس کو مارہ کہتے ہیں کہ وہ برائی کا حکم دیتی ہے، سحابی کہتا ہے کہ ہاں نفس نے ہم کو برائی کا حکم دیا، لیکن نفس کو اس حکم دینے کا حکم کس نے دیا، ہر قرعہ کہ زد حکم در بارہ ما کریم و نہ بود غیسر اس چارہ ما بے عکس نیست ہر چہ سر زار ما مامورہ دوست نفس اتارہ ما (۶) صوفیہ نے وحدت وجود کی تعبیریں مختلف طور سے کی ہیں، جن میں سے ایک جواب اور دریا کی تشبیہ ہے،

آج کل یورپ کے عام فلاسفر کہتے ہیں کہ دنیا میں دو چیزیں ہیں مادہ اور قوت اور مادہ کبھی قوت سے خالی نہیں ہو سکتا، اس کے ساتھ یہ بھی نظر آتا ہے کہ عالم کے تمام نظام میں خاص تناسل اور انتظام پایا جاتا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک اور چیز ہے یعنی عقل جس کو انگریزی میں وژڈوم کہتے ہیں، تمام عالم ایک مادہ ہے، اس مادہ میں ایک عام قوت ہے، اس عام قوت میں ایک عقل کل ہے، اور یہی خدا ہے، سحابی نے بھی وحدت وجود کی تعبیر اسی کے قریب قریب کی ہے، اسے

اے از تو حقیقت تو بس ناپیدا با آن کہ توئی ز ہر چہ پیدا

تو حید طلب، عین ہمہ اشیا شو ہرچہ یک جان در ہمہ اعضا پیدا

(۷) قرآن مجید میں خدا نے کہا ہے کہ قرآن ہدایت بھی کرتا ہے اور گمراہ بھی یعنی یٰٰکَیْنٰ

و یٰٰکَیْنٰ دِیْہِ کَیْنٰ سَحَابِیْ اِس کو اس طرح ثابت کرتا ہے،

قرآن ہادی ست گر چہ ہر ملت را اوسط خواہد، ز کثرت و قلت را

ہر چند عیسیٰ ہست شفاءً لِّنا س امانہ ہمہ مرض نہ ہر علت را

(۸) تغیرات عالم سے خدا کی ذات میں کوئی تغیر نہیں پیدا ہوتا،

ہر چند کہ ہست آمد و شد ما را بر حال خود است ذات ازل یکتا را

از خلق ملائے نہ دارد خالق عز از موج تعجب نمی شود دریا را

(۹) انسان لوگوں کی نسبت بھلائی یا برائی کی رے قائم کرتا ہے، اور اس بنا پر لوگوں کو بھلا یا بُرا کہتا ہے، لیکن انسان کسی کے اخلاق و صفات کو اسی وقت اچھی طرح جان سکتا ہے جب خود ہی ہو جائے

جزین تو نسبت ہر کہ خوانی اورا دراز نظر قبول دانی اورا

تا کے گوئی کہ ایں بدوائی نیک ست ہر کس کہ تو نیستی چہ دانی اورا

(۱۰) عالم میں جو کچھ نظر آتا ہے یہ حقیقی نہیں حقیقی وہ چیز ہے جو نظر نہیں آتی، مثلاً ہم کسی جسم کو

دیکھتے ہیں تو جو چیز ہم کو نظر آتی ہے، وہ صرف رنگ اور اس کا ظاہری طول و عرض ہے، لیکن یہ چیزیں

در اصل جسم کی حقیقت نہیں ہیں، یا مثلاً ہوا کا گولا جب اٹھتا ہے تو ہم صرف گرد اور خاک کو دیکھتے

ہیں جو ہلکے کھارہی ہے، لیکن اس کے اندر جو اصلی چیز ہے یعنی ہوا وہ ہم کو نظر نہیں آتی جس چیز کو ہم آسمان

سمجھتے ہیں، یہ بعد نظر ہے، آسمان نہیں، اسی بنا پر حضرات صوفیہ نے دو نام رکھے ہیں ہنود یعنی جو چیز نظر آتی

ہے اور اصلی نہیں ہے، ہنود یعنی جو حقیقی ہے اور نظر نہیں آتی، ۷

تو آئینہ وجود مائی عابد ما، یعنی مارا مگر تو اں دید بہ ما،

ہر چیز کہ پیدا است نمودارست نہ بود، بعد است کہو دے کہ بینی نہ سہما

(۱۱) اچھے سے اچھے کام میں بھی اگر خود غرضی شامل ہو تو اس کی قدر نہیں ہو سکتی، ہر شخص چاہتا ہے

کہ لوگ اس کے حق میں دعاے خیر کریں، لیکن فقیر اور سائل لوگوں کو جو دعائیں دیتے ہیں، اس کی

قدر نہیں کی جاتی، ۷

تاثر تہمت و تہمت خواں را از بے غرضی شناس پائی جاں را

چیز سے نہ بود بہ از دعا انسان را انازلہ گدا نہ خواہند آں را

(۱۲) دنیا کی قدر و عزت اس وجہ سے ہے کہ لوگوں کا مذاق اور حوصلہ بلند نہیں، اس لئے کم رتبہ چیزوں کو بڑی چیز سمجھتے ہیں، اور اس کی قدر کرتے ہیں، ۵
 صاحب نظر عشق کہ عیالی گہرست آرام گمش زہر دو عالم بدست
 عزوینا ز اہل دنیا ست ہمہ قدر کہ وجہ کثرت کا و خوشست
 یعنی دنیا کی عزت دینا داروں کی وجہ سے ہے، اگر مولیٰ اور گاہے میں نہ ہوتے تو چارے اور گھاس کی کیا قدر ہوتی،

(۱۳) خدا کے پہچانے میں عقل بالکل بے کار ہے، ۵
 جز وہ اند دلیل وجہ اند نیست ایں دیدہ درمی بہ نور ہر وہ نیست
 دروڑہ عشق عقل جزا بلہ نیست غواصاں را شمع دلیل رہ نیست
 یعنی غواص جو دریا میں غوطہ لگاتے ہیں، وہ مشعل لے کر نہیں چلتے، اسی طرح عقل معرفت الہی کی راہ میں بے کار ہے،

(۱۴) انبیاء کی ضرورت کیوں ہے، ۵
 حق کہ ہمہ چیز جل رب خواں شدہ است از غایت پیدائی، پناہاں شدہ است
 اور سخن و زبان اوست ناسند حاجت بہ موت از پی اوست شدہ است
 یعنی خدا
 (۱۵) دعا کی عدم ضرورت، ۵
 دائم دل و جاں از و درافروختن ست گر ساختن ست از و در سوختن ست
 از حق کرم و لطف تمنا کردن ہر وہ را روشنی آموختن ست

(۱۶) نیکی اس غرض سے کرتا کہ بہشت ہاتھ آئے گی، یا برائی سے اس لئے بچتا کہ دوزخ سے بچا جائے گی، کم رتبہ لوگوں کا کام ہے، صاحب معرفت، خوف و طمع کی بنا پر کوئی کام نہیں کرتا بلکہ

اس لئے کہ تائبہ کہ یہی کرنا چاہئے تھا، اسی لئے ایک برٹے اہل اللہ فرمایا کرتے تھے کہ کاش دونوں اور
 جنت مٹا دی جاتی کہ جو شخص خدا کی عبادت کرتا محض خلوص سے کرتا، خوف اور طمع کا لگاؤ نہ ہوتا، اسے
 اس خلق کہ عقل راہہ خودنا خلف است بے خوف ورجاہے نار و جنت تلف است
 چوں ترکہ براہ راست آرنہ اورا خوف چوبست یا امید علف است
 یعنی اگر دونوں اور جنت کا ڈر اور طمع نہ ہوتی، تو عوام بد اخلاق ہو کر تباہ ہو جاتے جس طرح
 گدھا مید سے راستے پر جب ہی چلتا ہے، جب ڈنڈے کھانے کا ڈر یا چارہ اور گھاس کی امید

(الندوہ نمبر ۸ جلد ۴)

شعبان ۱۳۲۵ھ مطابق ستمبر ۱۹۰۷ء



حقائق اشیا

اور

معشوق حقیقی

تصوف کا راستہ عام شاہ راہ سے اس قدر الگ ہے کہ نیا شخص اس عالم میں آتا ہے تو ہر طرف سے اس کے کان میں یہ صدائیں آتی ہیں کہ اس نے آج تک جو کچھ دیکھا تھا، سنا تھا، سمجھا تھا، غلط ہے لیکن ایک مدت کا تجربہ علم اور یقین دفعۃً بدل نہیں سکتا، اس لئے انسان کو خواہ مخواہ شہہ پیدا ہوتا ہے کہ خود یہ عالم وہمیات کا عالم ہے، جہاں بداہت، مشاہدہ تجربہ کی کچھ قدر نہیں حضرات صوفیہ بھی اس بات کو جانتے ہیں کہ جو کچھ وہ سمجھنا چاہتے ہیں آسانی سے سمجھ میں آنے کی بات نہیں اس لئے تلمیذین و ہدایت سے پہلے انکو عام طرح پر اس مسئلہ کی طرف لوگوں کو متوجہ کرنا پڑتا ہو کہ حقائق اشیا کیا ہیں، ہو وہ یقین کرتے ہیں، کہ ہر چیز کی حقیقت کا پتہ لگاؤ کہ وہ اصل میں کیا ہو، پھر نہایت کثرت سے مثالوں کی ذریعہ سمجھاتے ہیں کہ جس چیز کو تم ایک چیز کی حقیقت سمجھتے ہو، یہ اسکی حقیقت نہیں، خواجہ فرید الدین عطار فرماتے ہیں،

اگر اشیا چہیں بودے کہ یہ راست سوال مصطفیٰ کے اندر است

نہ با حق، ہمتہ دیں گفت اسمی بن بنماے اشیا را، کہا ہی

خداوند کہ این اشیا چلو نہ است یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ در چشم تو اکون باز گو نہ است

یعنی اگر تمام چیزیں درحقیقت ایسی ہی ہیں جیسی ظاہر میں نظر آتی ہیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ کیوں

فرماتے کہ ”اے خدا مجھ کو انشا کو اس طرح دکھا جس طرح وہ واقع میں ہیں اس جانی کہتا ہے،

ہر چیز کہ پیدا است نمودست نہ بود بعدست کہ بودیہ کہ مینی نہ سما
جو کچھ دکھائی دیتا ہے، یہ نمود ہے حقیقت نہیں، یہ نیلا نیلا جو نظر آتا ہے، آسمان نہیں بلکہ بعد نظر ہو،
مولانا روم نے اس مسئلہ کے سمجھانے کے لئے پہلے محسوسات کو لیا ہے، اور کثرت سے مثالیں
دے کر بتایا ہے کہ جو چیز علانیہ محسوس نظر آتی ہے، وہ اصل نہیں، بلکہ اس میں جو چیز اصلی ہو وہ محسوس نہیں

نیست را نمود هست آل محشتم	ہست را نمود ہر شکل عدم
بحر را پوشید و گفت کرد آسکار	باد را پوشید و نمودت غبار
چوں منارہ، خاک چسپاں در ہوا	خاک از خود چوں برآید بر عدا
خاک را مینی بہ بالا اے علی	باد را نہ جز بہ تعریف و دلیل
گفت ہی مینی روانہ ہر طرف	گفت بے دریا نہ دار و مسرفت
گفت بہ جس مینی و دریا از دلیل	فکر نہاں، آشکارا قال و قیل
نفی را اثبات می پسنداشتیم	دیدہ معدوم بینے داشتیم
ایں عدم را چوں نشانہ اندر نظر	چوں نہاں کرد آں حقیقت از بصر
ایں جہان نیست میں ہستاں شدہ	واں جہان هست بس پنہاں شدہ

یعنی مثلاً بگولا جب اٹھتا ہے تو ہم کو جو چیز نظر آتی ہے، وہ خاک ہے، لیکن اصل میں جو چیز ہے
اور جس چیز نے خاک کو حرکت دی وہ ہوا ہے، خاک علانیہ نظر آتی ہے، لیکن ہوا کو دلیل اور قیاس سے
ثابت کرنا پڑتا ہے، ہم جب بات حقیقت اور بحث و مباحثہ کرتے ہیں، تو گفتگو اور بات
حقیقت ہر شخص بدادہت محسوس کرتا ہے، لیکن بات کا جو اصلی سبب ہے، یعنی منکر اور
تفصل وہ مخفی ہے، غرض جو چیزیں علانیہ نظر آتی ہیں، وہ اصلی چیزیں نہیں اور

جو اصلی چیزیں ہیں وہ محسوس اور بدیہی نہیں،

جو چیز جس قدر حقیقی اور واقعی ہے اسی قدر غیر محسوس اور غیر مشاہدہ ہے، آج کل کے مذاق کے موافق اس کو یوں سمجھو کہ سب سے یقینی اور قطعی چیز مادہ ہے، لیکن زیادہ غور کرو تو معلوم ہوتا ہے کہ مادہ میں سے جو چیز محسوس اور مشاہدہ ہے وہ صرف رنگ اور مقدار ہے، باقی کوئی چیز جو اس سے محسوس نہیں ہو سکتی ہم قیاس کرتے ہیں کہ چونکہ رنگ اور طول و عرض خود نہیں قائم ہو سکتے اس لئے کوئی اور چیز ہے جس میں رنگ اور طول و عرض قائم ہے، لیکن جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ جو ہر خود کوئی چیز نہیں، بلکہ چند عرضوں کا مجموعہ ہے، وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ مادہ کوئی چیز نہیں چند اجزاء جمع ہو گئے ہیں جن کو ہم مادہ کہتے ہیں، غرض کسی چیز کے موجود ہونے کا مدار صرف محسوس اور مشاہدہ ہونے پر نہیں، اجمالی طور پر جب یہ ذہن نشین ہو جاتا ہے کہ حقائق اشیاء ہم غلطی کر سکتے ہیں اور کرتے ہیں تو حضرات صوفیہ خاص خاص چیزوں کی نسبت جن سے تصوف کو تعلق ہے تبلیغ کرتے ہیں، کہ ان کی وہ حقیقت نہیں، جو عام لوگ سمجھتے ہیں، مثلاً تمام عالم اس پر متفق ہے کہ زندگی کا اصلی مقصد حصول لذت ہے، حضرات صوفیہ بھی اسی کے قائل ہیں، لیکن وہ کہتے ہیں کہ پہلے اس کا فیصلہ کرنا چاہئے کہ اصلی لذت کیا ہے؟ شروع سے لو بچہ کھیل کود آلات لہو لعب، رنگین اور بلیچ چیزوں کو پسند کرتا ہے، بڑا ہو کر سمجھتا ہے کہ یہ طفلانہ مذاق تھا، اب خوش لباسی عیش پرستی و سیر و تفریح پر جان دیتا ہے، جب معلومات اور خیالات میں اور ترقی ہوتی ہے تو سمجھتا ہے کہ یہ جوانی کی ترنگیں تھیں، اب ان کا وقت نہیں، اب وہ زیادہ اونچے کاموں میں مصروف ہوتا ہے، علم اور قابلیت پیدا کرتا ہے، ناموری اور عزت کا جو یاں ہوتا ہے، دولت و جاہ عزت و شہرت عمدہ و منصب حاصل کرتا ہے، مقتدرے عام بن جاتا ہے، اور یہ گویا کمال زندگی کا اخیر درجہ ہے، لیکن حقیقت شناسی اس سے بھی آگے بڑھتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی بے حقیقت چیزیں تھیں، اسلئے

یہ سلسلہ آگے بڑھتا جاتا ہے، لیکن بالآخر ایک حد قرار پا جاتی ہے، اور اس باب ظاہر کے نزدیک ہی حاصل زندگی ہوتا ہے،

حضرات صوفیہ فرماتے ہیں کہ جس طرح پھن سے لے کر آج تک تم نے غلطیاں کیں، اب بھی غلطیوں کا سلسلہ بند نہیں ہوا، جس طرح ترقی کے مدارج نے پچھلی باتیں بے حقیقت ثابت کیں، اب بھی مدارج ترقی باقی ہیں، اور ان کی کوئی انتہا نہیں، ایک درجہ طے ہوگا، دوسرا پیش آئے گا، دوسرا طے ہوگا تیسرا پیش آئے گا وکھڑا، لیکن یہ درمیانی منزلیں بھی ذوق اور وجدان خالی نہیں اسلئے رہ روال را خستہ گم راہ نیست عشق خود راہ است و ہم خود منزل است

حسن و جمال ایسی چیز ہے جو تمام عالم کو مرغوب ہے، لیکن لوگ یہ فیصلہ نہیں کرتے کہ جمال اصلی کیا چیز ہے؟ لوگ جن چیزوں کے حسن کو پسند کرتے ہیں وہ عارضی حسن ہے اصلی نہیں، دیوار اگر آفتاب کے عکس پڑنے سے روشن ہو جائے تو دیوار کو روشن نہیں کہنا چاہئے، بلکہ حقیقت میں آفتاب روشن ہے، اسی طرح جن چیزوں میں عارضی اوصاف ہیں، وہ حقیقت میں صاحب اوصاف نہیں مولانا روم کہتے ہیں،

بہو آں ابلکہ کہ تاب آفتاب	دید دیوار و حیران شد شباب
عاشق دیوار شد کایں باضیاست	بے خبر کایں عکس خورشید باست
چوں بہل خوش پوشست آن ضیا	دید دیوار سیہ ماندہ بہ جا
او بماندہ دور از مطلوب خوش	سعی ضائع، رنج باطل پائےش
گرچہ آہن سمرخ شد و سمرخ نیست	پر تو عاریت آتش زنیست
گر شود پر نور وزن یا سدا	تو مدال روشن مگر خورشید را
در در و دیوار گوید روشنم	پر تو غیر سے ندارم این ہم

پس بگوید آفتاب اسے نارشید
چونکہ من غائب شوم، آید پدید
سبز با گویند ما سبزا از خودیم
شاد و خندانیم و بس زیبا حدیم
فضل تابستان بگوید اسے امم
خوش را بیند چوں من بگذرم
تن بھی نازد بہ خوبی و جمال
روح پنهان کردہ فز پروبال
گویدش اسی مزیدہ تو کیستی
یک دور و زار پر تو من نہیستی،
غنج و نازت می نہ گنج در جہاں
باش کہ تا من شوم از تو نہاں
پر تو آتش بود در آب جوش
پر تو روح ست نطق چشم و گوش

اسی غلطی کا نتیجہ ہے کہ لوگ حسن کے معنی، رنگ روپ، چمک دمک، تناسب اعضا،
استدال جسم، نازک ادائی، ہنوتخی وغیرہ وغیرہ سمجھتے ہیں، اور ان کے ذہن میں آئینہیں سکتا کہ جس
چیز میں یہ کچھ نہ ہو وہ بھی خوبصورت ہو سکتی ہے، حالانکہ تمام عالم میں جو حسن ہے، یہاں تک کہ آفتاب
کی چمک، قوس قزح کی رنگینی، آسمان کی نیلگوئی، سبزہ کاروپ، پچھن کا نم، شباب کی تازگی، پھل
کا نور، سب پر حسن حقیقی کا ایک ذرا سا پر تو پڑ گیا ہے،

اں شامے بود بر دیوارِ نشان
جانب خورشید و ارفٹ آں نشان
بر ہر اں چیرے کہ افتد آں شعاع
تو بر اں ہم عاشق آئی اسے شجاع
عشق تو بر ہر چہ آں موجود بود
اں نہ وصف حق چو ز راند و دود
چوں زری با صل رفت و مس بماند
از زرمی خویش تن مفسد بماند
طبع سیر آمد طلاق و بخواند
پشت برے کرد و دست از وی فغان
از ز راند و صفاتش، پاکبش
از ز راند و صفاتش، پاکبش
کان خوشی در قلب ہا، عاریتی ست
زیر زینت مایہ بے تربیتی ست

زریں قلاب در کاں می رود سوے آں کاں تو برد کاں میرود

تور از دیوار تا خور سے رود تو بدان خور رود کہ در خور می رود

زاں سپں بستاں تو آب از آسمان بچوں ندیدی تو وفادار نادان

غرض تمام اشار میں جو اوصاف ہیں عارضی ہیں، اصل کوئی اور چیز ہے، یہاں سے ان اوصاف

کا فیضان ہوتا ہے، یا جو ان اوصاف کے ساتھ حقیقتہً متصف ہے، جب یہ مقدمات اور یہ سلسلہ

ذہن نشین ہو جاتا ہے تو حضرات موفیقہ کی اصلی یقین شروع ہوتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ تم جن چیزوں کو

اپنا مقصد، اپنا مطلوب، اپنا حاصل زندگی قرار دیتے ہو، خور سے دیکھو وہ تمہارا حقیقی مقصد زندگی بنو

کے قابل ہیں یا نہیں، جس چیز کو تم نے حسین سمجھا تھا وہ خود حسین نہ تھی، بلکہ حسن حقیقی کا اس پر پرتو پڑ گیا

تھا، جو بہت جلد جاتا رہا، اس لئے تمہارا انتہائے خیال اور انتہائے خواہش حسن حقیقی اچھا

حقیقی اور مشوق حقیقی ہونا چاہئے اور یہی تصوف کی جان اور اس کا دین و ایمان ہے،

ابر راتا بے اگر ہست از نہ است ہر کہ مہ خواند ابر را او گمراہ است

نور مہ برابر چوں منزل شدہ است روئے تارکیش نہ مہ بدل شدہ است

گر چہ ہر نگ مہ است و دولت است اندر ابر آں نور مہ عاریت است

دایہ عاریت بود روزے دو چار مادر امار تو گیر اندر کسار

من خواہم دایہ، مادر خوش ترست موسیم من دایہ من مادر مست

من نخواہم لطف حق از وسط کہ ہلاک خلق شد ایں رابطہ

(الذودہ ج ۱ نمبر ۱)

جولائی ۱۹۱۰ء مطابق رجب ۱۳۲۹ھ

مدوہ اولیٰ

کا

اجلاس سالانہ علمی نمائش گاہ

اسلام کا یہ ایک خاصہ لازمی تھا، کہ جس سرزمین پر قدم رکھتا تھا، وہاں کا ذرہ ذرہ علم کی روشنی سے چمک اٹھتا تھا، ہندوستان میں چھ سو برس تک اسلامی حکومت سایہ گستر رہی، اسلئے ضرور تھا، کہ یہاں بھی ہر جگہ اس کے آثار پائے جاتے، لیکن سو سو سو برس کے ملکی انقلابات نے قدیم یادگاروں کو اس طرح برباد کر دیا کہ سچ کبھی گویا یہ چیز تھی ہی نہیں،

لیکن زیادہ چھان بین و تفحص و تلاش سے ثابت ہوتا ہے، کہ اب بھی اس دیرانہ میں سینکڑوں ہزاروں بیش بہا خزانے دبے پرٹے ہیں، جن کی کسی کو خبر نہیں، یا ہے تو قدر دانی کی نگاہ سے نہیں دیکھے جاتے، یا اس درجہ کی قدر دانی ہے، جو بحالت اور تنگدلی کی حد سے بھی گزر گئی ہے، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان چیزوں پر کم شدگی کا پردہ پڑ گیا ہے، اسی خیال کی بنا پر مدوہ اولیٰ کے سالانہ اجلاس میں علمی نمائش گاہ کا صیغہ قائم ہوا، اور نہایت قلب فرصت کے ساتھ جو کچھ ممکن تھا کیا گیا،

اس تجویز کی آئندہ کامیابی کی پیشین گوئی اس سے کیا جاسکتی ہے، کہ اگرچہ نمائش کے اشتہار و اعلان کے لئے بہت کم زمانہ ہاتھ آیا، یہاں تک کہ بعض مشہور اخبارات نے اس کا اعلان

اس وقت شائع کیا، جب کہ نمائش کا اجلاس ہو رہا تھا، اور بعض حسد پیشہ اخبارات نے سب سے
 ایشیا ہی شائع نہیں کیا، دور دراز سے جو چیزیں آسکتی تھیں، وہ قلمبند وقت کی وجہ سے نہ آسکتیں
 ملک کے بڑے حصہ کو خبر تک نہ ہونے پائی، تاہم اس قدر سامان مہیا ہو گیا، کہ ٹریجر اور تیارگی
 کے لئے اچھا خاصہ سرمایہ ہاتھ آگیا،

نندوہ کے پہلے اجلاس مورخہ ۱۱ اپریل سنہ ۱۹۰۷ء میں یہ تمام علمی سرمایہ، ٹون ہال
 میں ایک خاص ترتیب سے سجایا گیا، شمر کے اکثر انگریزی حکام بڑے شوق سے شریک ہوئے خصوصاً
 صاحب کشتراک ایک چیز کو نہایت شوق اور شخص کی نگاہ سے دیکھتے تھے، اور اس کے متعلق اپنی
 حالات و واقعات پوچھتے جاتے تھے، علماء و فضلا جو دور دراز مقامات سے آئے تھے، ان کو اگرچہ
 فرامین وغیرہ سے چنداں کچھ نہ تھی، لیکن فن حدیث کی جو نادر کتابیں مہیا کی گئی تھیں، اور جن میں
 متعدد کتابیں صحیح بخاری سے پیشتر زمانہ کی تصنیف تھیں، ان کو خواہ مخواہ اپنی طرف مائل کرتی
 تھیں، اس تمام نادر سرمایہ کی تقسیم حب فیل تھی،

فرامین و توقیعات شاہی،

نادر الوجود کتابیں،

نہایت قدیم زمانہ کی لکھی ہوئی کتابیں،

مشہور خطاطوں کے خط کے نمونے،

مصنفین کے ہاتھ کے مسودات،

سلاطین اور امرا کے ہاتھ کی تحریریں،

فن بلاغت کا پورا سلسلہ،

فرامین و توقیعات | فرامین اور احکام کثرت سے مہیا کئے گئے تھے، بعض فرامین جو ہندی زبان

میں تھے تیرہ سو برس کے تھے، اسلامی زمانہ کے فرامین تعلق سے لے کر احمد شاہ سپر محمد شاہ کے زمانہ تک کے تھے، ان فرامین کے دیکھنے سے اسلامی سلطنتوں کی تہذیب و تمدن کا اندازہ ہو سکتا تھا ان کا کاغذ سیاہی، شانِ خط، حسنِ تحریر دیکھنے کے قابل تھی،

چھ سو برس گزر چکے ہیں لیکن کاغذ اپنی حالت پر قائم ہے، سیاہی کا یہ حال ہے، کہ گویا کھینچنے والی ابھی لکھ کر اٹھا ہے، خط کی شان میں عہد ہند ترقی ہوئی کئی ہے تعجب یہ ہے کہ شاہجہاں کا عہد جو تہذیب و کلفت کا نصف النہار ہے، شانِ خط اور نفاست میں عالمگیری دور سے بہت نیچے ہے، خود عالمگیری دور کا ہر قدم آگے ہے، پہلے فرمانوں کے طغے سیاہی سے لکھے جاتے تھے، خود عالمگیری کے اخیر دور میں طلائی ہو گئے،

ان ظاہری باتوں کو چھوڑ کر بہت سے تاریخی اہم نتائج حاصل ہوتے ہیں جن کی تفصیل حسب

ذیل ہے،

(۱) ان فرامین سے مسلمانوں کے منصب اور بے تعصبی کے مسئلہ پر بہت کچھ روشنی پڑتی ہے، فرامین اکثر مدد و معاش یا کاروبارے خیر کے متعلق ہوتے تھے، لیکن اس میں ہندو اور مسلمان برابر کے شریک نظر آتے ہیں، بنارس میں جنگم گشتائیں کا ایک خاندان ہے جو مدت دراز سے ایک قائم ہے اس کے نام کے فرامین تعلق کے عہد سے لے کر شاہجہاں کے عہد تک، نمائش میں پیش کئے گئے تھے، ان فرامین میں جنگم کو بڑی بڑی جاگیریں عطا کی گئی ہیں،

ایک عجیب بات یہ ہے کہ ہالیوں اور شاہجہاں وغیرہ کے فرمان میں ہندوؤں کو کسی خاص لقب یا دونیں کیا ہے لیکن اکبر کے فرمان میں ہندوؤں کو مطیع الاسلام کے لفظ سے تعبیر کیا ہے یہ مسلم ہے کہ اکبر ہندوؤں کی نہایت خاطر داری کرتا تھا، اس سے نتیجہ نکلتا ہے، کہ غالباً ہندو مطیع الاسلام کے لقب سے فخر کرتے تھے اور اسی بنا پر اکبر نے ان کو اسی لفظ سے تعبیر کیا، اکبر کے فرمان میں یہ بھی لکھا

ہے کہ راجہ ٹوڈرل کی سفارش سے یہ فرمان عطا ہوا، غالباً یہ لقب ٹوڈرل اور دیگر ہندو امراء کی سفارش سے قرار پایا ہوگا،

عالمگیر کے زمانے میں کسی مسلمان نے جنگم کے مکانات پر زبردستی قبضہ کر لیا تھا، جنگم نے عدالت میں استغاثہ کیا، قاضی نے جنگم کے حق میں فیصلہ کیا، پھر اسد خاں جو عالمگیر کے مشوراء میں سے ہے، اس کے دربار تک مقدمہ پہنچا، اسد خاں نے بھی جنگم کو ڈگری دی، یہ دونوں اصلی فیصلے آج جنگم کے خاندان میں موجود ہیں، اور نمائش میں پیش کئے گئے تھے، ان فیصلوں میں جنگم کے ساتھ جس ہمدردی کا اظہار کیا گیا، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عالمگیر کے زمانہ میں ہندوؤں کے ساتھ کیا برتاؤ تھا، اسد خاں کے فیصلہ میں اعمال کو تاکید ہے کہ آئندہ مستیغث کو کبھی اس قسم کی شکایت کا موقع نہ دیا جائے،

(۲) ان فرامین سے اسلامی سلطنتوں کی عام فیاضی اور علی قدر دانی کا اندازہ ہوتا ہے فرماؤں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہندوستان میں اس سرے سے اس سرے تک واقعہ نگاروں پرچہ نویس مقرر تھے، جن کا ایک فرض یہ بھی تھا کہ ملک میں جہاں کوئی شخص کسی علم و فن کی خدمت میں مصروف ہوتا تھا، فوراً پرچہ نویس بادشاہ وقت کو اطلاع دیتا تھا، اور وہاں سے جاگیر میں کوئی گاؤں، یا کوئی زمین عطا ہوتی تھی، تاکہ وہ شخص باطمینان خاطر معاش سے بے فکر ہو کر اپنے کام میں مشغول ہو، یہ انتظام بنگال سے لے کر کشمیر تک پھیلا ہوا تھا، اور اس قسم کی معافیات اور جاگیر کی تعداد لاکھوں تک پہنچ گئی تھی، جہاں گیر نے ایک ضمنی موقع پر ترک میں ایک سال کی عطیات کا ذکر کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ صرف ایک سال میں تقریباً ایک لاکھ بیگہ زمین اس قسم کے مضاربین خیر میں عطا کی گئی،

اس موقع پر یہ بات اظہار کے قابل ہے، کہ اس قسم کی فیاضی میں عالمگیر سب سے بڑھا ہوا ہے، جو فرامین نمائش میں فراہم ہوئے تھے، ان میں دو ثالث سے زائد عالمگیر کے عہد کے تھے

حالانکہ عالمگیری فراین کے ساتھ کچھ اعتنا نہیں کی گئی تھی،
فراین کے دیکھنے سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ جن لوگوں کو فراین عطا ہوتے تھے، وہ
وجاہت اور سعی و سفارش کے وسائل نہیں رکھتے تھے، باوجود اس کے ہزاروں کوس کے
فاصلہ سے دربار شاہی تک ان کی خبر پہنچتی تھی، اور ان کی دست گیری کی جاتی تھی،

(۳) فراین کی پشت پر جو عبارتیں درج ہیں، ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرکاری دفاتر
نہایت باقاعدہ منضبط اور وسیع تھے، ہر کاغذ مختلف رجسٹروں پر درج ہوتا تھا، اور ہر درجہ
کی تاریخ بظاہر بت سنہ قمری و شمسی درج کی جاتی تھی، فراین پر تمام امرائے شاہی جن کا تعلق اس
حکمہ سے ہوتا تھا، ان کے دستخط ثبت ہوتے تھے، ایک فرمان کے حاشیہ پر جو عبارتیں ثبت ہیں
ان کی نقل حسب ذیل ہے جس سے ظاہر ہوگا کہ فراین کا حکم کتنے دفتروں اور رجسٹروں پر مشتمل تھا
بتاریخ ۲۰ شہر جمادی الاول ۱۱۳۳ھ نقل بدفتروں توجیمہ صلی رسید، محمد صادق بتاریخ ۲۰ شہر
جمادی الاولیٰ ۱۱۳۳ھ جلوس والا موافق ۱۱۳۳ھ ہجری نقل بدفتراعمیہ شد، داخل روزنامہ
واقعه غرہ محرم الحرام ۱۱۳۳ھ جلوس والا، بتاریخ ۲۰ شہر ربیع الآخر سنہ الیہ اخل السیادت
بتاریخ بست و پنجم شہر ربیع الثانی ۱۱۳۳ھ جلوس علی نقل بدفتروں ان لصدقات شد داخل اور جہ نمودہ شد
بمعرفت صادق، (عہدہ دار کا نام)

بموجب یادداشت واقعه فرمان والا شان نوشتہ شد،

بتاریخ ۲۰ ربیع الثانی ۱۱۳۳ھ جلوس والا موافق ۱۱۳۳ھ مطابق امرداداہ الی نقل بدفتراصب توجیمہ شد
بتاریخ بست و پنجم شہر ربیع الآخر ۱۱۳۳ھ جلوس والا نقل بدفتراستیفای ابواب
حال رسیدہ،

(۴) آج اکثر لوگ اس بات کے شکی ہیں کہ انگریزی گورنمنٹ میں کس بہت کثرت ہے یہ

تیموریوں کے زمانہ میں ٹکسوں کی یہ بھربھار نہ تھی لیکن فرامین سے ظاہر ہوتا ہے کہ ٹکسوں کی تعداد اس زمانہ میں بھی کم نہ تھی، چنانچہ ان کے اقسام حسب ذیل تھے، قلعہ، پنکیش، جربیانہ، ضابطانہ، محصلانہ، مہرانہ، داروغخانہ، پیرکار، شکار، دہنہی، مقدمی، صدودئی، قانون گوئی، جن لوگوں کو مدد معاش کے طور پر کوئی زمین عطا ہوتی تھی، وہ ان ٹکسوں سے معاف تھے، اور فرامین میں اس معافی کی تصریح کی جاتی تھی،

نقل فرامین، اگرچہ تعدد فرامین کی عکسی تصویریں لے لی گئی ہیں، جو دفتر تذوہ سے درخواست کرنے پر مل سکتی ہیں، لیکن عام آگے کے لئے اس موقع پر بعض فرامین نقل کر دیئے جاتے ہیں، عالمگیر کے فرمان کا چر بہ آتا را گیا ہے، باقی کی عبارتیں نقل کر دی گئی ہیں،

فرمان محمد ہمایوں شاہ غازی،

حکام و دیوانیاں و عہدہ داران و کارکنان... بنارس بدانند کہ دریں ولایت
عرض رسید کہ سی صد بیگنہ زمین... موضع مذکور بموجب احکام حکام ماضی... من
ملک ارجن جنگم بنارآں فرمان واجب لا دعان صادر شد کہ آراضی مذکور بہاں....
باید کہ حسب فرمان عمل نمودہ ہیچ آفریدہ پیرامون آں نگر دند، و تعرض نرسانند....
و اصلاً و قطعاً مزاحم ہاں زمین نہ نشوند.... بتقدیم رسانند... تحریر.....

فرمان اکبر بادشاہ

الہد اکبر

نشان مهر

فرمان عالی نشان.....

چوں سابقاً حسب فرمان عالی نشان موازی چار صد و ہشتاد بیگنہ زمین از پرگنہ...

لے جو الفاظ نہیں پڑھے گئے وہاں نقطے دیدئے گئے ہیں،

بنائے اس دروجہ مدد معاش میطیع الاسلام ملک رجن و حکیم مقرر بود، دریں ولایت عرض اشرف
 اقدس رسید حکم بہمانمطاع صادر شد کہ من ابتداء خلیفہ سخی پیل (ایک ترکی ہینہ کا نام)
 از جملہ آراضی مذکور موازی بطنا بانش از ہاں محل سابق حسب اصلاح عمدۃ الملک
 رکن السلطنہ تاجہ ٹوڈرل دروجہ مدد معاش مشارالہما مقرر باشند کہ حاصلات آنرا سال
 بسال متصرف شدہ بدعاگوئے دوام دولت استغانی نمایند، می باید کہ حکام و کردیان و
 جاگیرداران حال و استقبال پرگنہ مذکورہ زمین ... از محل قدیم پیودہ و چاک بستہ بقرت
 اوگہ آرنڈ و بہ علت مال و جہات و سائر ... چون قلعہ و شکش و دہ نیم و ہزارہ و محصلانہ
 درجہ بیانہ و فکر از زراعت و کل تکالیف دیوانی

اس فرمان سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہمایوں کے زمانہ میں جس قدر جاگیر مقرر تھی، اکبر نے اپنے
 زمانہ میں اس پر اضافہ کر دیا،

نقل من عالمگیر

باسمہ سبحانہ تعالیٰ شاہجہاں

دیں وقت ہیمنت عنوان فرمان والا شان و احب لادعان صادر
 مذکر

دو صد پانزدہ ہیکہ زمین افتادہ لائق زراعت فلیح جمع از پرگنہ جوبلی سرکار است

بصوبہ آباد و دروجہ مدد معاش سماء نور النساء وغیرہا حسب الضمن مقرر باشند کہ حاصل آنرا
 صرف ہیشت نمودہ بعد از بقار دولت ابدطر از مواظبت بند باید کہ حکام و عمال و جاگیرداران
 ذکر وریان حال و استقبال زمین مذکور را پیودہ و چاک بستہ بقرت آہنہا باز گذارند، و
 اصلاً و مطلقاً تغیر و تبدیل بدان راہ نہ ہند و بہ علت مال و جہات و اخراجات مثل قلعہ

پیشکش و جریانہ و طالبانہ و مصلانہ و ہرانہ و دار و خانہ و پیکار و شکار و مقدرے و قانوں کوئی
و ضبط رسالہ و تحقیق چاک و تکرار و زراعت و کل مطالبات سلطانی و تکالیف دیوانی
مزاجم نشوند و اندریں باب ہر سال سند مجد و بطلند و اگر محل دیگر چری داشتہ شد آنرا
اعتبار نکند یا زدم شہر بیخ الاول چیل و سومیم از جلوس علی نوشتہ شد

انہیں ہم کو ان بزرگوں کا شکریہ ادا کرنا چاہئے جنہوں نے اپنی عنایت سے یہ فرامین نمائش میں
رکھنے کے لئے بھیجے، بالخصوص جناب قاضی شوکت حسن صاحب مراد آبادی و مولوی عبدالحی صاحب
رہے برہلوی، و اڈیٹر صاحب نیر اعظم بہت زیادہ شکریہ کے مستحق ہیں،

نادر الوجود کتابیں، اس قسم کی کتابوں کے فراہم کرنے کا اصلی مقصد یہ ہے کہ ملک میں جس قدر نادر
کتابیں ہیں، ان کا پتہ لگ جائے، اور ان کی ایک مرتب فہرست تیار ہو جائے، تاکہ وقتاً فوقتاً انکے
چھپنے اور شائع کرنے کی کوشش کیجائے یا کم از کم یہ معلوم رہے کہ فلاں کتاب فلاں مقام پر موجود ہے تاکہ
عند الضرورت ان سے کسی طریقہ پر فائدہ اٹھایا جائے، ملک میں جو بڑے بڑے کتب خانے مثلاً ریاست
رام پور، حیدر آباد، پٹنہ موجود ہیں، ان کے علاوہ سینکڑوں پرائیویٹ کتب خانے ہیں جن سے اگرچہ ملک
کو واقفیت نہیں، لیکن نہایت نادر ذخیرے ان میں موجود ہیں، یہاں تک کہ معمولی اشخاص کے پاس
ایسی کتابیں نکل آتی ہیں جن کا دوسرا نسخہ کہیں نہیں مل سکتا،

اس بنا پر نمائش میں بقدر امکان اس قسم کی کتابیں بقدر معتد بہ فراہم کی گئیں،
فن حدیث کی نہایت نایاب کتابیں مولوی شمس الحق صاحب ڈیالوی نے عنایت کی تھیں
جن میں سے متعدد کتابیں ایسی تھیں، جو امام بخاری سے پیشتر زمانہ کی تصنیف تھیں،

ابن رشد کے تصنیفات اور تراجم اس قدر نایاب ہیں کہ یورپ کو بھی ہاتھ نہیں آتے، لیکن
اس نمائش میں منطق کے وہ آٹھوں حصے موجود تھے، جو ابن رشد نے ارسطو کی کتاب سے مرتب کیے

تھے اس قسم کی اور بہت سی نایاب کتابیں تھیں جن میں بعض کے نام حسب ذیل ہیں،

مستدرر بن حمید لکھی المتوفی ۳۳۹ھ، مستدرر ابو عوانہ المتوفی ۳۸۶ھ، کشف الاستار عن زوائد، مستدرر البرز لمام الشیخی، مصنف بن ابی شیبہ، قانون مسودی بلیریونی، ترجمہ اپنشد از دارانشکوہ، ترجمہ جوگ بشت افغنی، مدتیۃ العلوم از بقی، معرفۃ الآثار و السنن للہیقی، معالم السنن للخطابی، شرح سنن ابی داؤد لابن القیم، شرح جامع الصغیر للعلامی، خلاص لابن جینی، شرح عیون الحکماء للامام الرازی، رسائل فارابی، رسائل افلاطون، شرح محطی، تاریخ الاسلام للذہبی، (اس کا صرف ایک نمونہ تھا) ان کتابوں کے دیکھنے سے بعض ایسی باتیں معلوم ہوتی ہیں جن کو تاریخی اور علمی تحقیقات کے سلسلہ میں انکشاف (ڈسکوری) کے لفظ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے مثلاً قانون مسودی میں بیرونی نے لکھا ہے کہ ہمارے زمانہ میں ایک بڑا ہیئت داں زمین کی حرکت کا قائل ہے کتاب کی اصلی عبارت یہ ہے،

وما انا فاشاہد احد من مال اس عبارت کا حاصل مطلب حسب ذیل

اے میں نے ایک شخص کو جو علم ہیئت میں ہے، میں نے

کمال رکھتا ہوں اس رے کی طرف مائل دیکھاؤ

کتاب جو کہ جب کوئی چیز ہندسی سے گرتی ہو تو نمودی

خطر پر نہیں گرتی، بلکہ خوف ہو کر مختلف راہیں

پیدا کرتی ہوئی گرتی ہے، اس شخص کی رائے کہ

زمین کا جب کوئی کٹمڑ زمین سے جدا ہو کر گرا

تو اس میں دو طرح کی حرکتیں پیدا ہوتی ہیں ایک

دوری حرکت ہوتی جو جس کی وجہ یہ حرکتیں

دوری حرکت کرتی ہے اور جزیرہ ہیئت کل کا

وما انا فاشاہد احد من مال

اے میں نے احد من مال

فی علم الہیئۃ لم یلتزم نزول

الی الارض علی القطر عمودا علی

وجہی ما بل منفرقا علی ذوا

لا تضبط فیہ ولا تحفظ غیر

لان الرجل رای للثقل عن الارض

حرکتیں احد ہیما دوریہ کما

فی طبیعۃ الجزء من تقبیل

فی خواصہ والاخری مستقیمۃ

لا یجوز ابلہ الی محد نہ فالثقیل
اذا انفصل عن الارض تحرك باؤ^{لہما}
حرکۃ یوجب فی الجوواء الدور
المسامتۃ الواجبۃ واما الثانیۃ
المستقیمۃ فیوجب لوتجردت و^{نیۃ}
عن غریب المسامتۃ ابدًا لکن
هو تیبہ مرکب منہما فذلک
لا ینحرف عن المسامتۃ والخط
الذی ینزل علیہ لیس بعمود
علی الارض بالحقیقۃ بل مائل نحو
المشوق الخ،

تابع ہوتا ہو، دوسری مستقیم ہوتی ہو، کیونکہ ہر
چیز اپنے مرکز کی طرف سیدھی جاتی ہو، اس بنا پر
جب کوئی چیز زمین سے جدا ہو کر گرتی ہو
اس میں دونوں طرح کی حرکتیں پیدا ہوتی ہیں
پہلی حرکت مسامتہ چاہتی ہو، اور دوسری
استقامت، اور اگر صرف یہی مستقیم حرکت ہوتی
تو وہ چیز مسامتت سے غریب کی جانب گرتی
لیکن چونکہ دونوں حرکتیں ایک ساتھ ہیں اس لئے
مسامتت سے انحراف نہیں ہوتا، لیکن عمود
خط پر وہ چیز نہیں گرتی، بلکہ مشرق کی طرف
ہٹ کر گرتی ہے،

اس تقریر میں اگرچہ بعض زائد اور لغو باتیں شامل ہو گئی ہیں لیکن یہ مسئلہ مصرحاً موجود ہے، کہ زمین
دوری حرکت کرتی ہے،

زمین کی حرکت پر آج جو دلیل پیش کی جاتی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ جب کسی بلند مقام
سے کوئی ڈھیل یا پتھر گرتا ہے، تو سیدھا نہیں گرتا، بلکہ ہمیشہ مشرق کی جانب منحرف ہو کر گرتا ہے،
یہ دلیل اس استدلال سے ملتی جلتی ہے جو عبارت مذکورہ بالا میں پیش کیا گیا ہے،
یہ امر بالکل معلوم نہ تھا، کہ مسلمانوں نے فن جنگ پر کوئی سائنٹفک کتاب لکھی تھی، جہیں اصول
ہندسی کے مطابق فوجوں کی صنعت آرائی اور طریق جنگ کے قواعد اور اصول منضبط کئے ہوں،
لیکن یورپ نے اس قسم کی ایک کتاب کا پتہ لگایا، جو جو من ترجمہ کے ساتھ چھپ کر شائع ہو چکی ہو

اور اس نمایش میں پیش کی گئی ہے، انھوں نے کہ اس کتاب کا صرف ساتواں ٹکڑا تھا یا ہے، تاہم جو حصہ موجود ہے، اس میں ہندسی اصول کے مطابق فوجوں کی صف آرائی کے متعدد طریقے لکھے ہیں اور ان کے نقشے دیئے ہیں اور بتایا ہے کہ اس طریقہ سے جنگ کرنے سے آٹھ دس ہزار فوج ایک لاکھ پر غلبہ پاسکتی ہے،

سنسکرت کی کتابوں کے جو ترجمے فارسی میں ہوئے تھے، ان میں سے متعدد کتابیں تھیں، اونپنشد جو ہندوؤں کی کتاب آسمانی ہے، اس کا ترجمہ داراشکوہ کا کیا ہوا موجود تھا تھا میں یہ عبارت درج تھی،

”ایں ترجمہ اپنکھتا ہی ہر چارید کہ موسوم بہ ستر اکبرست و تمام نورالافوار...
... محمد داراشکوہ در مدت شش ماہ آخر دوشنبہ بست و ششم ماہ رمضان سنہ ہجری یک
و شصت و شصت و ہفت در شہر دہلی در منزل تکبیر و با تمام رسانید“

اس کتاب کے دیباچہ سے ایک بحث طلب مسئلہ حل ہو جاتا ہے، عالمگیر نے داراشکوہ کے مقابلہ کا جب قصد کیا تو اس کا یہ سبب ظاہر کیا کہ داراشکوہ بدعتیہ اور بد دین ہے، اس لئے اگر وہ ہندوستان کا فرماں روا ہوتا تو ملک میں بد دینی پھیل جائیگی، عام مورخوں کا خیال ہے کہ یہ محض ایک فریب تھا، نہ داراشکوہ بے دین تھا، اور نہ عالمگیر کی مخالفت کا یہ سبب تھا،

دلوں کا حال خدا کو معلوم، لیکن اس کتاب کے دیباچہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ داراشکوہ بالکل ہندو بن گیا تھا، اور کچھ شبہ نہیں کہ اگر وہ تخت شاہی پر تکیں ہوتا تو اسلامی شہزادوں کی خصوصیات بالکل مٹ جاتے، عام تاریخوں میں لکھا ہے کہ عالمگیر نے اپنے زمانہ حکومت میں حکم دیدیا تھا کہ ہندوؤں کے وہ مدارس بند کر دیئے جائیں جن میں وہ مسلمانوں کو تعلیم دیتے ہیں، مورخین نے اس

اجمال کی گرت نہیں کھولی، لیکن داراشکوہ کے حالات سے قیاس ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں ہندوؤں کو یہ جرأت ہو گئی تھی کہ وہ غریب مسلمان بچوں کو اپنے پاٹ شالوں میں دنیوی اور مذہبی تعلیم دیتے تھے، اور اس کا جو اثر پڑ سکتا ہے، وہ محتاج بیان نہیں،

بہر حال داراشکوہ نے اس کتاب میں بسم اللہ کے بجائے کنیش جی کی تصویر دی ہے، اور دیا پیہ میں لکھا ہے کہ اصل قرآن مجید یہی کتاب ہے، چنانچہ ہم اعلیٰ عبارت اس موقع پر نقل کرتے ہیں، (نقل کفر، کفر نہ باشد)

”بچوں دیریں ایام بلند بنارس کہ دارالعلوم میں قوم است تعلق باین جوی دشت
..... اپنکت ہا کہ یعنی اسرار پوشیدنی باشد و مہتمائے مطلب جمیع اولیاء اکثر است
در سنہ ہزار و شصت و ہفت ہجری بے خوفانہ ترجمہ نمودہ و ہر مشککہ و ہر سخن بلندی توحید
کہ می خواست طالب اس بود و نمی یافت ازیں خلاصہ کتاب قدیم کہ بے شک شہدائین
کتب سماوی و سرچشمہ بحر توحید است و قدیم است کہ آیت قرآن مجید بلکہ تفسیر اوست و
صریح ظاہری شود کہ ایں آیت بعینہ در حق ایں کتاب سماوی و سرچشمہ بحر توحید است و قدیم
کہ اِنَّهُ لَقُرْآنٌ کَرِیْمٌ فِیْ کِتَابٍ مَّکْنُوْنٍ لَا یَمَسُّہٗ سُلٰلٰہُ النَّارِ طَہْرٰوْنٌ ذٰلِیْنَ یُّزِیْنُ
مِّنْ رَّبِّ الْعٰلَمِیْنَ یعنی قرآن کریم در کتاب است کہ اں کتاب پہنان است اور
درک نمی کند مگر دے کہ مطہر باشد و نازل شدہ از پروردگار عالم شخص و معلوم می شود
کہ ایں آیت در حق زبور و توراہ و انجیل نیست، بچوں اپنکت کہ سر پوشیدنی است اصل ایں
کتاب است و آیتہائے قرآن مجید بعینہ در اں یافتہ می شود، پس تحقیق کہ کتاب مکنون
ایں کتاب قدیم باشد“

لے جو نسخہ قدیم آیتہ آیا، بہت غلط لکھا ہوا ہے، اسلئے بعض بعض جگہ لفاظ نامر لوط معلوم ہوتے ہیں،

مشہور خطاطوں کے خط کے نمونے | اس سلسلہ میں سب سے نادر چیز یا قوت مستعصمی کا لکھا ہوا قرآن مجید تھا جس کو تقریباً ساڑھے چھ سو برس ہوئے یا قوت خلیفہ مستعصم باللہ عباسی کے دربار کا مشہور خوشنویس تھا جس کا نظیر آج تک پیدا نہیں ہوا، یہ قرآن لکھنؤ کے ایک کتب فروش کے پاس ہے، میں نے اس کو جاکر دیکھا، اور زور قلم پر حیرت زدہ رہ گیا، لیکن افسوس ہے کہ وہ نمائش میں نہ لایا جاسکا، کتب فروش اس کو اپنے پاس سے جدا کرنا گوارا نہیں کرتا، اور جو ہدیہ طلب کرتا ہے، یعنی ہزار روپیہ لگو اس نسخہ کی حیثیت سے کچھ بھی نہیں، لیکن افسوس ہے کہ ندوہ کے خزانے کی اتنی بھی حیثیت نہیں، نستعلیق نویسوں میں سلطان علی شہدی، حافظ نور اللہ اور بھی بڑے مشہور خطاط گذرے ہیں ابو الفضل نے آئین اکبری میں ان کا تذکرہ کیا ہے، شاہجہاں کے عہد کا مشہور خوشنویس آغا عبد الرشید دہلوی تھا، جو متقدمین سے بھی گویا سبقت لے گیا تھا، ان سب کے ہاتھ کے قطعات میاں کے گئے تھے، ان میں سے آغا عبد الرشید کے قطعہ کا فوٹو بھی لیا گیا، جو دفتر ندوۃ العلماء سے مل سکتا ہے،

خط نسخ کے ہر قسم کے نمونے جمع کئے گئے تھے، جن سے عہد بعد کی تبدیلیاں اور ترقیاں معلوم ہو سکتی تھیں،

ایک نادر چیز داراشکوہ کے ہاتھ کا لکھا ہوا ایک قطعہ تھا، قطعہ کے نیچے یہ الفاظ ہیں، "حررہ داراشکوہ" سنہ کتابت بھی لکھا ہے، اگرچہ خوشنویسی کے لحاظ سے یہ قطعہ، مشابہ خوشنویسوں سے مقابلہ نہیں کر سکتا، لیکن اس لحاظ سے کہ ایک شہزادہ عالی تبار کے ہاتھ کی یادگار ہے، ایک نادر چیز ہے، اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ سلاطین تیموریہ کس قسم کی تعلیم و تربیت حاصل کرتے تھے، ان چیزوں کا بڑا ذخیرہ، نواب علی حسن خاں صبا بھوپال اور ان کے بھانجے سید قمری صبا نے عنایت فرمایا تھا،

مطالعہ مذہب کتابیں | اس قسم کی کتابوں کا بڑا ذخیرہ نمائش میں پیش کیا گیا تھا، یورپین حکام جو اس موقع پر شریک تھے، ان صنایعوں پر تعجب کرتے تھے، اور واقعی جو دیدہ ریزی اور صنّاعی ان چیزوں میں صرف کی گئی تھی، اور کئی کئی سو برس گزرنے پر بھی طلا اور لاجورد کی آب و تاب کی جو کیفیت تھی، وہ لوگوں کو متحیر کر دیتی تھی، تعجب یہ ہے کہ یہ تکلفات قرآن مجید اور مذہبی چیزوں کے ساتھ مخصوص نہ تھے، دیوان شاپور طهرانی، سجدۃ الابرار جامی، قصائد النور سی، خمسہ نظامی، تمام وکالہ زرافشان کا غدر تھے،

مصنفین کے مسودات، | اس سلسلہ میں کچھ بڑا سرمایہ ہمایا نہیں ہو سکا، صرف مصحفی کا تذکرۃ الشعراء اور داور قدر اللہ قدرت کا طبقات الشعراء نمائش میں پیش کیا گیا تھا، مصحفی نے مسودہ کسی اور سے لکھوایا ہے لیکن جا بجا اپنے ہاتھ سے کانٹ پھانسی کی ہے، اور اکثر جگہ اپنے ہاتھ سے حاشیہ پر مضامین اضافہ کیا ہے، بعض جگہ کسی شاعر کا نام لکھا ہے، اور سادہ صفحہ چھوڑ دیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت تک قابلِ اطمینان حالات نہیں معلوم ہو سکے تھے، اس تذکرہ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ جہات میں انشاء اللہ خاں کے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے، اس میں بہت سی نہایت ضروری باتیں رہ گئی ہیں،

امر لے تیوئے کتب خانہ کی کتابیں | اس قسم کی متعدد کتابیں موجود تھیں، فضائل خاں عالمگیری امر لے تیوئے کتب خانہ کی کتابیں، اس کے کتب خانہ کی ایک کتاب منہاج امام نودی، قدیم زمانہ کی لکھی ہوئی تھی، ایک اور امیر محمد سمیع کے کتب خانہ کی متعدد کتابیں تھیں، ان کتابوں پر امر لے تیوئے ہیں، جن میں عموماً نام و خطاب کے ساتھ یہ لفظ بھی ہے، "خانہ زاد عالمگیر بادشاہ، یا فدوی عالمگیر بادشاہ اس قسم کی کتابوں کے دیکھنے سے امر لے تیوئے کے علی مذاق کا اندازہ ہوتا ہے، جس قدر کتابیں نظر آئیں اکثر لکھا ب اور بے نظیر تھیں، محمد سمیع کے کتب خانہ کا ایک مجموعہ تھا، جس میں

سجائی بخنی کی قربانیاں ہزار انتخابی رباعیاں تھیں، حالانکہ سجائی کی رباعیاں بہت کم ملتی ہیں، اس مجموعہ میں نظامی کے خمسہ کا اس طرح انتخاب کیا تھا کہ ۳۵ مختلف عنوان مثلاً ترتیب بادشاہی، صفت دولت، اسے و تدبیر، مکافات، اندمت، طعن وغیرہ وغیرہ قائم کئے تھے، اور ہر باب کے متعلق پانچوں کتابوں میں سے متفرق اشعار یکجا کر دیئے تھے، حالانکہ اصل کتاب میں یہ عنوان نہیں ہیں، کوئی شخص اگر نظامی کی تصنیفات پر ریویو لکھنا چاہے تو اس انتخاب سے نہایت آسانی سے لکھ سکتا ہے اس مجموعہ میں حکیم ناصر خسرو کا پورا دیوان بھی شامل ہے،

ان کتابوں کے دیکھنے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ کتب خانہ کی ترتیب و نظام نہایت باقاعدہ تھا، ہر کتاب پر نمبر، کتابت کے صفحات کی تعداد، جائزہ قیمت اور اس کے ساتھ مالک کتب خانہ کی حیدر یاد دستخط ہے،

فن بلاغت کا سلسلہ، یہ سلسلہ اس غرض سے حیدر کیا گیا تھا کہ آج کل کے علماء اور مدبرین، جو مختصر کتابوں کی فہم و مہمت ہو کر بیٹھ گئے ہیں، ان کے خیالات میں کچھ وسوسہ پیدا ہوا دیکھیں کہ فن بلاغت کس چیز کا نام ہے، اور اس کی مسلسل تالیف کیا ہے،

پہلے اس سلسلہ میں جو تصنیف ہوئی وہ اسطو کی کتاب الخطابہ کا ترجمہ تھا، اس کتاب میں اسطو نے بتایا ہے کہ جب کوئی شخص کسی مضمون پر تقریر کرنا چاہے، تو اس کو کس قسم کے مقدمات اور استدلال سے کام لینا چاہئے، اس کتاب کا مشتمل ترجمہ ہاتھ نہیں آیا، لیکن بہت سے اجزاء بیروت کے ایک عیسائی فاضل نے علم الادب میں شائع کر دیئے ہیں، اس کے بعد خطبہ نے جو فن بلاغت کا نام تھا، ایک کتاب لکھی، جس میں اس نے فن بلاغت کے اصول اور قواعد سے مطلقاً بحث نہیں کی، بلکہ مشہور خطیبوں اور بلینوں کے کلام میں جو اسلی درجہ کی مین عبارات پائی گئیں، ان کو استقصا کر کے یکجا کر دیا، اس کتاب کا نام البیان والتبیین ہے، اور مصر میں چھپ گئی

ہے، ہر فن ابتداء میں اس طرح شروع ہوتا ہے، کہ فن تجزیات کثرت سے ہیا کئے جاتے ہیں، پھر ان سے کلیات قائم کر لئے جاتے ہیں،

چا حیط نے اس طرح فن کے قائم کرنے کا گویا مصاحفہ ہیا کر دیا،

اس کے بعد ابن قدامہ نے نقد الشعر لکھی جو قطعیۃ میں چھپ گئی ہے، یہ کتاب اصلی فن بلاغت پر مبنی ہے، اس میں مختصر معانی و مطول کی طرح ہر کلام کے لفظی اجزاء سے بحث نہیں کی ہے، بلکہ مضمون کے لحاظ سے چند ابواب قائم کئے ہیں، مثلاً مدح، اذم، مرثیہ، عشق و محبت، پھرتیا ہے، کہ ان میں سے جس مضمون کو لکھنا چاہیں کیونکر لکھ سکتے ہیں، مثلاً اگر مدح لکھنی ہو، تو ممدوح کے کس قسم کے اوصاف کا ذکر کرنا چاہئے، اور کن اوصاف کو نظر انداز کرنا چاہئے، یہ کتاب اگرچہ نہایت مختصر اور گویا فن بلاغت کا دیباچہ ہے لیکن حقیقی فن بلاغت کے جس قدر مسائل اس میں مل سکتے ہیں، کتب دسیہ کے ہزاروں صفحوں میں ان کا نام و نشان بھی نہیں مل سکتا، مختصر معانی مطول اطول سب پڑھ جاؤ، ایک حرف بھی اس کے متعلق نہیں مل سکتا، کہ رنج یا خوشی کا مضمون بیان کرنا ہو تو کس طریقہ سے کیا جائے کہ دلوں پر ایک عالم چھا جائے،

نقد الشعر کے بعد عسکری نے کتاب الصنائع میں لکھی، پھر امام عبد القادر جرجانی نے دلائل الاعجاز اور اسرار البلاغہ تصنیف کی، ان کتابوں نے اگرچہ اصل فن کی حیثیت بدل دی یعنی مضمون کی حیثیت کو چھوڑ کر الفاظ اور ترتیب الفاظ پر مدار رکھا، اور یہی طریقہ آج تک جاری آتا ہے، تاہم جو کچھ لکھا فلسفیانہ مذاق پر لکھا، اور نہایت خوبی سے بتایا کہ کلام کی یہ ترتیبیں کیوں دلوں پر اثر کرتی ہیں،

اس کے بعد سکاکی نے مفتاح لکھی، اور اس کے نقش قدم پر ایضاً مختصر معانی، مطول وغیرہ لکھی گئیں،

یہ تمام سلسلہ نمائش میں فراہم کیا گیا تھا لیکن چونکہ علما کو ان سے مطلقاً کچھ نہ تھی، نمائش کی میز پر کتابیں رکھی بھی نہ گئیں، موجودہ مذاق کا جو داس درجہ تک پہنچ گیا ہے، کہ مختصر معانی و مطول کے علاوہ اس فن میں کوئی کتاب آسمانی بھی نازل ہو تو شاید اس کو بھی حق قبول نہ حاصل ہو، جس طرح قرآن مجید کے ہوتے ہوئے کجکل علم کلام دوسری کتابوں کے ذریعہ سے سکھایا جاتا ہے،

فارسی شاعری کا پورا سلسلہ، فارسی شاعری ر و و کی سے شروع ہوئی اور قاضی پر اس کا خاتمہ

ہوا، یہ قریباً ہزار برس کی مدت ہے، اس مدت میں ہزاروں شعرا پیدا ہوئے، شاعری نے مختلف صورتیں بدلیں، متعدد اور گونا گوں دور قائم ہوئے لیکن جو ذخیرہ عام لوگوں کے پیش نظر ہے، وہ بہت نادر ہے، اور جس قدر ہے وہ بھی کبھی اس نظر سے نہیں دیکھا گیا، کہ مختلف زمانوں کا رنگ الگ الگ نظر آئے، اور ہر عہد کی خصوصیتیں نمایاں ہو جائیں، اس لحاظ سے قصد کیا گیا کہ ر و و کی سے قاضی تک جتنے دور گزرے ہیں، ہر ایک کا نمونہ الگ الگ پیش کیا جائے، اور ان کو اس طرح ترتیب دیا جائے کہ عہد بھد کی ترقیاں اور تبدیلیاں صاف نظر آتی جائیں، چنانچہ اس کا پورا سامان مہیا ہو گیا تھا، لیکن افسوس ہے کہ ریلوے کی غلطی سے تمام کتابیں بعد از وقت پہنچیں، اس سے بڑھ کر یہ سوراقتفاق کہ سکرٹری نے فارسی شاعری کی مسلسل تاریخ پر جو کچھ دنیا چاہا تھا، تنگی وقت کی وجہ سے ملتوی رہ گیا،

اس لئے نمائش کا یہ حصہ آئندہ سال کے لئے اٹھا رکھا گیا اور اس ضرورت عمل کرنا پڑا،

از پناہ بیارام، دسے کا نیمہ سالانہ در حوصلہ دیدہ، ہر ایک بار نہ گنجد



سلسلہ مقالات شبلی

یعنی مولانا شبلی کے مقالات کے مجموعے، جو مذہبی، ادبی، تعلیمی، تنقیدی، اور تاریخی
عنوانات کے تحت ایک شائع ہو چکے ہیں

فہرست مضامین جلد اول (تہجدی) خلافت،	بھاشا زبان اور مسلمان،
تاریخ ترتیب قرآن،	تحفہ الہند (ہندی صنائع بدائع)
علوم القرآن،	جمع ۱۰۴ صفحے، قیمت ۱۲/-
اعجاز قرآن،	فہرست مضامین جلد دوم (تعلیمی)
قرآن مجید میں خدا نے تمہیں کیوں کھینے	مسلمانوں کی گذشتہ تعلیم،
قضاء و قدر اور قرآن مجید،	مدرسے اور دارالعلوم،
یورپ کے قرآن مجید کے عظیم اہل حق ہونے کا بخوبی	قدیم تعلیم،
مسائل فقہیہ پر زمانہ کی ضرورتوں کا اثر	ملائم نظام الدین بانی درس نظامیہ
و تعجب اولاد،	درس نظامیہ،
پردہ اور اسلام،	نزدہ اور نصاب تعلیم،
الاسلام،	فن نحو کی مروجہ کتابیں،
مسلمانوں کو غیر مذہب حکومت کا	تعلیم قدیم و جدید،
محکوم ہو کر کیونکر رہنا چاہئے،	مشرقی کا نفرنس،
غیر قوموں کی مشابہت،	ریاست حیدرآباد کی مشرقی یونیورسٹی
حقوق الذمیین،	
البحر یہ،	
اختلاف اور مسامحت،	
جمع ۲۴۸ صفحے، قیمت ۱۰/-	
فہرست مضامین جلد دوم (ادبی)	
عربی زبان،	
فن بلاغت،	
نظم القرآن و جہرۃ البلاغۃ،	
شعر العرب،	
عربی اور فارسی شاعری کا موازنہ،	
سر سید مرحوم اور اردو لٹریچر،	
املا اور صحبت الفاظ،	
اردو ہندی،	

<p>احیاء علوم اور ریاضی، ج ۸، صفحہ قیمت: ۵۰</p>	<p>النظر فی السفر فی الموقر، تلفیق الاخبار، تدریس اسلام حرجی زیدان، معرکہ مذہب و سائنس، ہوم کے ایڈکار عربی ترجمہ، ج ۱۰، صفحہ ۱۹۰، قیمت: ۵۰</p>	<p>زیب النساء، مولوی غلام علی آزاد بلگرامی، فرید و جدی یک، ج ۸، صفحہ قیمت ۵۰</p>
<p>فہرست مضامین جلد چہارم (تنقیدی)</p>	<p>طبقات ابن سعد، مناقب عمر بن عبد العزیز، بلاغات النساء، عمر خیام کا جبر و مقابلہ، تجارب الامم ابن مسکویہ، نعت فرس، الفصل فی الملل والنحل ابن حزم، تفسیر کبیر امام رازی، کتب بکافی فی الکحل، ہمایوں نامہ، تأثر رحیمی، تزک جہانگیری،</p>	<p>فہرست مضامین جلد ششم (تاریخی)</p>
<p>تراجم، کتب خانہ اسکندریہ، اسلامی کتب خانہ، اسلامی حکومتیں اور شاہانہ، ہندوستان میں اسلامی حکومت کے تمدن کا اثر، مسلمانوں کی علمی بے تعصبی اور ہمارے ہندو بھائیوں کی ناسپاسی، کمینکس اور مسلمان، ج ۸، صفحہ قیمت ۵۰</p>	<p>فہرست مضامین جلد پنجم (سوانح)</p>	<p>حضرت اسماعیل، المعتزلہ والاعتزال، ابن رشد، علامہ ابن تیمیہ حرائی، متنبی، موبدان مجوس،</p>
<p>میں چھوڑ دیا مصنفین عظیم گڑھ (طابع و ناشر محمد ولید ارغنی)</p>		

CALL No.

۸۹۱۶۲۴۸

ACC NO.

۲۸۴۴

AUTHOR

شیخ زکریا

TITLE

مقالات شیخ زکریا
جلد ہفتم

Acc. No. ۲۸۴۴

ss N

ss No.

۸۹۱۶۲۴۸

Book No.

۲۱۲۵

hor

hor

a

e

شیخ زکریا
مقالات شیخ زکریا
جلد ہفتم

AT THE TIME

wer O.	wer's O.	Issue Date	Borrower's No.	Issue Date



MAULANA AZAD LIBRARY ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY

RULES :

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of **Re. 1-00** per volume per day shall be charged for text-books and **10 Paise** per volume per day for general books kept over-due.

M. ISHAQ
BOOK BINDER
A. B. E. H.

